

國立東華大學族群關係與文化研究所

碩士論文

指導教授：紀駿傑 博士

知識、權力、部落地圖

：「太魯閣族傳統領域土地調查」的社會學解析



研究生：金尚德

2006 年 12 月

謝 誌

不知道自己從什麼時候喜歡上這樣的生活。從孤芳自賞的一個人獨自攀登旅行，聽山籟、入沈思、而佇足山頭，一頭栽進了渺無人煙的舊社踏查，撿陶片、尋古道、而披荆斬棘。對於歷史與文化的著迷，驅使我意外地走入陌生的田野人群，卻也勇敢地走進了同樣陌生的東華族群所。然而，求知與成長的路程上，不能僅只單憑勇氣；更需要周圍身旁的關心、包容，與指引。

首先要感謝我的指導教授紀駿傑老師。多年前在一場國家公園設立議題的電視上認識紀老師，開啓了我的多元視野。進入族群所後的學習過程中，老師的嚴謹治學、啓發與討論式的精彩講堂，引人入勝地帶領我親近了原本艱澀的社會學理論，也訓練培養我對於社會議題觀察、辯證與對話的能力。

同樣的感謝口試委員陳毅峰老師與林益仁老師。初入東華，便從學長們的好口碑中認識陳老師，陳老師永遠掛在臉上的真誠微笑，總能有效地安慰新鮮人的不安；認識林老師是由老師的著作開始，在相關的研討或講演中，林老師的入微觀察與反省批判，激發出我在研究過程中的諸多反思。

四年的漫長研究過程中，要感謝的人實在太多了，特別是部落田野中，雖然認同信念不一，但都曾經給予我幫助的所有報導人；一路提攜關照我的楊南郡老師；曹秋琴學姐從我入學前的討論，到論文書寫期間的鼓勵；好友蔡昇德慷慨的出借豐富藏書與知識；一同趕山豬、躲黑熊，出危入險的好友蕭文榮與吳宏毅；昔日銀行同事廖振雄的鼓勵與打氣；還有曾經一齊努力過的同班同學們，走過研一新鮮人的那段早起、忙碌又青澀的時光，將會是人生中美好的回憶。

感謝父親、母親與弟弟，無論何時何地，你們永遠給我滿滿的鼓勵與關心。還要謝謝在求學的四年中，不知不覺已經長大的碩恩、碩文；每天總是在夜闌人靜的挑燈夜讀後，輕手躡足地上樓，看著熟睡的小兄弟倆，與角落來不及收拾的小玩具，心中總有萬般的不捨與歉意；特別要感謝每天總是被家務與孩子榨乾最後一絲體力的妻子仙珠。有了家人的支持與諒解，是幫助我走完全程最大的力量。

求學的過程猶如攀登一座高山，當歷經千辛萬苦登上山巔之際，我才瞭解學問的浩瀚，與自己的渺小；而教人更加的謙卑，與對周遭的寬容充滿感激。

2007年1月27日

論文摘要

當後殖民時代來臨，歷經了歷史與環境的改變，使得東部 Sedeq 人的族群認同發生了劇烈變化。但族群成員中的 Truku 族群菁英在自我認同「覺醒」的號召下、主導了解構殖民知識而重新建構自主論述；使得運動的結果限縮成為 Truku 族群中心主義，並促成了「太魯閣族」的成立。其後而來的部落地圖運動的特殊性，其根源就在於「認同」意識型態衝突；即由誰來合法宣稱傳統領域？Truku 菁英們不但接收了前次以祛殖民／名為號召的「正名運動」所累積之政治能量，也在部落地圖運動的議題再次延伸此一意識型態。在這個作為描繪「族群邊界」的重要場域中，重演了與正名運動如出一轍如的操弄過程與排除戲碼。更進一步的，在既得資源與論述地位皆居優勢的環境之下，族群菁英們轉而對內覬覦著階級的利益，進而引發出了內部的競奪與衝突。

本文指出當前台灣部落地圖「運動」的根本謬誤就在於「由上而下」式的運動方向，在地方尚未凝聚成為共識之前，國家政權驟然以龐大的資源利益下放，造成部落內政治勢力的爭相競奪。隨著資源的終止與撤出，運動本身在沒有「根」植於地的基礎之下，亦隨之快速的傾覆頽敗。在謬誤的認識論與政策的兌現壓力之下，國家政權將原本屬於原住民族群文化復振的部落地圖運動，設計成為採購法之下的「標案」；而在標案的「分工」與「專業化」設計中，原本鑲嵌一體的部落與知識；調和一致的人與生產過程、人與產品的關係被淬離，而導致異化的條件出現；太魯閣地區的部落地圖運動更在族群菁英的意識型態操弄與階級利益追求、以及整個部落社會對於運動的陌生與冷淡態度之下，疏離了部落生產者連結運動與親近傳統文化的參與機會，而使得太魯閣「部落地圖」終於成為「部落」與「地圖」的疏離方向與異化現象。

關鍵詞：部落地圖，族群認同，正名運動，太魯閣族，賽德克族，集體記憶，異化，後殖民。

知識、權力、部落地圖

：「太魯閣族傳統領域土地調查」的社會學解析

目 錄

第一章 緒 論

第一節	前言	1
第二節	研究動機	4
第三節	研究背景	7
一	「部落地圖」運動的起源，與在台發展	7
二	太魯閣「復振運動」三部曲	8
第四節	問題意識	11

第二章 文獻回顧

第一節	理論回顧	13
一	社會學的疏離關係研究	14
二	解構「知識」與文本	19
三	批判與實踐的後殖民觀點	24
第二節	相關研究文獻	29
一	部落地圖運動的相關研究	29
二	相關之學位研究論文	31
第三節	小結	34

第三章 研究方法

第一節	文獻分析法	35
一	歷史回顧	35
二	理論回顧	36
三	研究文獻回顧	37
第二節	焦點團體訪談	38
第三節	深度訪談	40
第四節	參與觀察	43
第五節	現地踏查	44
第六節	研究限制	46
一	語言的限制	46

二 個案研究的特殊性，成為研究之限制	46
--------------------	----

第四章 「太魯閣」：一個身份認同與地域空間的知識符號

第一節 不同情境下建構出的「太魯閣」族貌與地觀	48
一 口碑中的「太魯閣」	49
二 他者的想像與建構	50
第二節 進入「知識體系」的太魯閣	54
一 進入「知識體系」的太魯閣	54
二 「系統知識」的開展與建構：人種分類	55
三 「系統知識」的開展與建構：地理「發現」	59
第三節 走出「他者建構」的自我認同	63
一 分類知識的新典範	63
二 自我意識的「覺醒」：「太魯閣族正名」	64
三 殖民/名知識的解構與再建構	68
第四節 小結	75

第五章 社會建構下的歷史記憶與空間意識

第一節 「歷史」，作為一種形塑共同記憶的集體概念	78
一 族群起源的「大遷徙」	78
二 「太魯閣事件」：被操弄的歷史記憶	79
三 誰的歷史？誰的記憶？	88
第二節 族群意識與空間	89
一 神話與傳統視野的空間意識	89
二 「集團移住」下的空間解構與再建構	93
第三節 當代太魯閣人的空間觀	100
一 祖居舊社的「傳統領域」	100
二 當代部落的「生活領域」	102
三 政治菁英建構下的「認同領域」	103
第四節 性別、階級與認同意識型態下的空間詮釋	105
一 性別的傳統領域觀	105
二 階級與認同下的空間光譜	107
第五節 小結	111

第六章 喧嘩擾攘的「巴別塔」	
：國家、專家、部落菁英共同建構下的「太魯閣族傳統領域」	
第一節 建構與想像的他者：全稱、化約式的「原住民傳統領域土地調查」	113
一 「東方主義」下的傳統、領域觀：空間與時間下的他者建構	113
二 文化視野的傳統、領域觀	116
三 本質化的「傳統」觀	121
四 發明的傳統領域觀：「圖成一致」的部落地圖	122
第二節 當傳統領域遇上現代行政疆界	125
一 官方視野與傳統想像：不「同門」的「銅門」村	125
二 「跨界的認同」：超越行政區劃的認同觀	128
第三節 「實證科學」認識論下的製圖思維與典範	130
一 「自然」與「社會」的科學論戰	130
二 數學？文化？部落製圖典範的扞格兩難	133
三 後殖民的部落製圖學：「測不準」的傳統與領域	136
第四節 「部落地圖」？抑或「部落」、「地圖」！一張異化的地圖	141
一 族群正名後的認同「外部」鬥爭	141
二 資源爭奪下的菁英「內部」競爭	144
三 是「部落地圖」；抑或「部落」、「地圖」？	148
第五節 小結	152
第七章 結論與建議	
第一節 研究發現	154
一 從外部殖民到內部殖民	154
二 矛盾的「復振」、弔詭的「運動」	155
三 認識論、方法論下的結構性謬誤	156
第二節 走出殖民、邁向實踐	158
一 思維的意象移轉	158
二 運動的典範移轉：回歸「部落主義」的視野	158
三 起身實踐：重返傳統領域	165
參考文獻	168

圖表目錄

一、圖目錄

圖 1-1：行政區劃下的花蓮縣鄉鎮位置關係圖.....	12
圖 4-1：臺東直隸州後山全圖.....	53
圖 4-2：總督府「開發皇土」的山地土地政策.....	60
圖 4-3：太魯閣事件中的測量隊.....	61
圖 4-4：「合歡山」：太魯閣空間政治符號化之濫觴.....	61
圖 4-5：《北蕃圖》.....	62
圖 4-6：《太魯閣蕃附近圖》.....	62
圖 5-1：選擇性親近下的「歷史」記憶與失憶.....	87
圖 5-2：「總督擊斃說」：被操弄的集體記憶（1）.....	87
圖 5-3：「總督擊斃說」：被操弄的集體記憶（2）.....	87
圖 5-4：舊社踏查.....	93
圖 5-5：立霧溪上游地景.....	93
圖 5-6：空間的解構與認同的再建構：「理蕃道路」.....	97
圖 5-7：空間的解構與認同的再建構：「集團移住」.....	97
圖 6-1：傳統的本質與真實（1）.....	122
圖 6-2：傳統的本質與真實（2）.....	122
圖 6-3：鄉公所小組的踏查會議（1）.....	147
圖 6-4：鄉公所小組的踏查會議（2）.....	147
圖 6-5：部落老人的知識生產.....	147
圖 6-6：族群菁英的權力場域.....	147
圖 7-1：田春綱女士的「民間版」部落地圖.....	163

二、表目錄

表 4-1：戰後人類學之「泰雅族」亞族、群系統表.....	57
表 4-2：「泰雅族」東賽德克亞族之群、傳統居地、現居地表.....	57
表 4-3：「太魯閣事件」前後太魯閣地區出版地圖種類略表.....	61
表 4-4：Truku 菁英觀點下「太魯閣族」與「泰雅族」的文化差異比較.....	69

第一章 緒 論

第一節 前言

多年前，在一次登山旅行後，我用無奈的心情，在報紙的副刊上，寫下這段文句：

行前，我們就是在秀林鄉的可樂部落裡，找到了一位祖居西奇良的老先生，由於約訪未果，而有機會與他的孫子閒談。西奇良人在日治時期遭到遣送下山後，分別被混居於可樂、文蘭，與銅門一帶的平地部落中，由於原有的族社關係已被打破，加上耆舊多已凋零，年輕的一代，已經少有人可以清楚的明瞭自己的根源所在；而幾乎成為了失根的族群……

我們魚貫的走在狹窄的山脊稜線之上，隔著立霧溪，遙望南方遙遠的奇萊山、與迤邐著綿長的奇萊東稜；北方的對岸，則是蜿蜒的中橫公路了。奮力的爬上了幾道險稜後，我們終於登上了西奇良山山頂。狹小的山頂上，是片稀疏的矮灌木林，涼爽的樹林下，還可以隱隱約約的聽見水聲，只是潺潺迴響於山谷裏的溪水聲，教人分不清是來自瓦黑爾，還是立霧溪。發源自雲隱高山、穿越了群山萬壑，太魯閣的溪水鑿流出了這片人間美景，孕育出了這個峽谷民族的誕生；太魯閣的溪水，卻也無情的帶來了侵略者，帶著太魯閣人流浪他鄉。只是久別了故鄉的族人，卻也漸漸地淡忘了回家的路。

絕頂之上，我不禁又想起了那位西奇良少年。「你對家鄉的事瞭解嗎？」閒聊中我問道；他停下了手中的工作，「我只聽爸爸說過，天祥那裡有一座以家鄉為名的山峰」。「有想過回去看看嗎？」他點了根菸，緩緩的吐著煙，眼光凝望著村前水泥廠的大煙囪。辭別前，我留了張名片，希望他有興趣的話，能與我們一同踏查，回去看看他的家鄉。但隨著我返身而去，卻再也沒有他的訊息了。也許對少年而言，「西奇良」只是個遙遠的地名、和一段久遠的往事。從山地流浪到都市邊緣的悲情過往，

已教這一代漸漸遺忘；眼前可樂村裏的家中，或許還有著更值得他去憂慮與關心的事物。

耀眼的陽光射穿了林梢的葉縫，我肩起了背包，拍去身上的塵土，向伙伴揮了揮手，「走吧！該下山了。我們，還有好遠的路要走呢！」。（金尚德，2000）

從偶然的機會中，筆者將自己持續了十餘年的登山喜好，轉向為山區部落遺址踏查的興趣之上，經常一連數日、數週在太魯閣的高山、深谷間尋找著已無人煙的舊部落。2000-2001年藉著於《東海岸評論》撰寫專欄的這段期間，筆者開始回顧、並深刻的體認在與太魯閣部落十餘年的田野共處中，部落青年在傳統領域知識的文化傳承上，似乎有著遠比地理距離更大的障礙。除了七、八十歲年長者外，部落裡少有年輕人在意關於自己、或家族出自於何處的基礎傳統領域知識；甚至連值青壯之輩，也少有人能完整講述有關族群的空間知識。在部落裡與報導人的對話，只要論道土地與家鄉，經常得不到共鳴；而只能淪為「與老人們的話題」。無論是客觀條件上，知識資料獲取的來源不足外¹，在主觀的意識上，昔日的傳統領域也往往提不起部落青年的興趣。因而，筆者悲觀地感覺，在失根的部落中尋回族群的根源，將會是一條「長遠的路」。

2002年，國家圖書館在全國各地舉辦了「讀我鄉土」的巡迴講座，筆者受邀主講花蓮縣秀林鄉場次的講座。演講當天，主辦單位體貼地以交通車，將數十位部落長者載運至會場參與演講。透過筆者的幻燈機，筆者講述著多年間的踏查心得，而當部落耆老看到一幕幕熟悉的、傳統山居故鄉影像時，會場陸續傳來老人家的啜泣聲。演講結束後，半數以上的長者上前來致意；當他們用著陌生的語言與我溝通時，使我能感受到，老人驚訝感動於一個外者，會如此的重視連自己兒孫都不太有興趣的事物。他們急於表達對於土地的情感、訴說關於土地的知識，毫無受到時間、空間的阻隔與障礙。這一天，老人的思緒，像似積累了許久，而終於找到了出口的洪水，不斷地宣洩而下。

太魯閣人對於故土的感情，是極其複雜的。它融合了近百年來無處可訴的悲

¹ 其實部落正是傳統知識最為充足之處，每一個部落老人，都擁有與其生命交織的土地知識。然而諷刺的卻是，囿於部落青壯年對於族語的疏離、與由言說到文字溝通的文化變遷(culture change)結果，造成知識傳遞的障礙；在理應最為豐富的知識寶地，反而造就出知識來源的不足。

憤、不捨、無奈，與思念；交織了對抗早期殖民侵略、統治，與近代財團、國家公園等不正義對待處境下的無能為力感。土地是文化的承載器皿，Mike Crang（王志弘等譯，2003:136）曾經指出：人群並不只藉由地方感來定出自己的位置，更由之界定自我。當人與土地失去了連結後，土地也失去了意義；於是，祖先居住的 Losao² 汚黃「泥水」部落成了白濁石灰的「毒水」礦場、人車鼎沸取代了 Bolowan³ 的幽谷音迴、祖先最初落腳的 Topoqo⁴ 從初到之地成為荒煙漫草的無人之境、而與軍機油罐車比鄰而居的 Ikadosan⁵ 成了反諷無奈順民的「佳民」村…，老人憂心於傳統的即將的消失，憂心於所失去的不僅是文化生產的工具，也將喪失了族人的價值與歸屬感。

然而，這段路似乎並沒有走得太遠、太久。隨著 2000 年台灣政黨輪替後，在總統當選人提出的「原住民與台灣政府新夥伴關係」政見成為政策後，「原住民傳統領域土地與傳統領域調查研究」計畫於次年，在行政院原住民族委員會委託下，已經陸陸續續的在各地展開。這似乎是個契機，由部落耆老來教導已經快要消逝的土地知識、由原住民來論述自己的地理文化與傳統知識；我的悲觀隨著這股土地運動的開展，而似乎顯得多餘、且庸人自擾了。於是，我開始樂觀的期待著。

² 部落名，污黃泥水之意，目前為亞泥新城山礦區。

³ 部落名，回音之意，目前為太魯閣國家公園布洛灣遊憩區。

⁴ 部落名，意為「初到之地」，相傳為太魯閣人自發源地遷徙於立霧溪後的初到之地。

⁵ 部落名，1806 年太魯閣人與日人衝突的「威里事件」發生地。

第二節 研究動機

「太魯閣」：一個聞名遐邇的國際觀光景點，各種的解說導覽、旅遊指引、登山健行地圖；官方的、民間的；中文的、英日文的，林林總總的版本不下數百幅、數千種。但此時當下的這裡，卻正悄悄地進行著新的地圖繪製工程。這幅地圖有別於過去以往我們所慣用的地圖。在社會早已熟悉的公路沿線站名、與風景點外的廣大山林地帶，「出現」了詭秘陌生的聚落名稱；在大眾習慣熟知的山川、河流所在位置上，「改上」了晦澀難懂的羅馬拼音。這幅地圖的製作者，有別於我們熟悉頭頂工程帽、手持量尺竿的土地測量員；而是一群步履蹣跚、目濁齒危的部落老人家。是什麼原因？是什麼人？需要再增加這麼一張地圖？

距離太魯閣數十公里之遙的花蓮市，在熱鬧的街道上，每逢假日，便湧入大量的觀光客。走在其中，偶而的會被一身遊客裝扮的旅人拉住，旅人攤現手上印刷精美的觀光地圖，詢問我，圖裡某某路上的某某麻糍如何走？某某大飯店還有多少遠？我端詳著、仔細歸納著這些索引地圖，其中大多與某家通路商「策略聯盟」者有關，指引著這趟花蓮之行的所有消費路徑。我嘗試著以「在地人」的建議告訴旅人，哪一家歷史更久、更經濟實惠，這可是我們本地人才知道的！然而，「在地人」的建議，卻也不及於印刷精美的地圖，往往淪為旅人手中旅遊地圖外的參考之用：「謝謝您的建議，但還是請告訴我，某某麻糍怎麼走吧！」。

喜愛登山的我，披荆斬棘地穿越叢林、攀越斷崖，手上的地圖與指北針，指引我充滿信心地朝著目標前進。攤開手上兩萬五千分之一的等高線地形圖，修正磁偏、測量方位角，自信地以科學的、精準的「後方交會定位法」計算出目前的位置，我盤算著就要到達營地了。然而，前方卻豁然出現了斷稜地形！怎麼回事？出發前還分析過地形圖哩！圖上看不出有垂降地形呀？

「一定是剛剛走錯方位角了，地圖是不會錯的！」。我暗忖著、懊惱竟粗心會「走錯路」！我回頭折返，而方才展現在我眼前真實的地貌、現實的地形，已被我拋諸腦後；在此時，它們已然成為了附屬於地圖的「參考物」。我們全然的信任地圖，認為它是一種無庸置疑的客觀專業知識，但上面的例子是否啟發了我們：

1. 地圖的繪製是一種知識建構的過程，而套用馬克思的話來說，知識本身就是一種「社會產物」；知識社會學者也認為，知識理念與自身的社會結

構、心理息息相關，它無法孤立於社會脈絡之外。繪圖者或許藉著有意識的操作、抑或在無意識下，使地圖產生出實質的權力、利益。在上例中，地圖在指引旅人路徑的時候，其實也有一套商業利益的回流機制，正悄然無息地暗自運作於圖面之下。

2. 經由符號的運用、藉著文本的型態，地圖將抽象的概念，轉化成為具體的呈現，再現了「真實」的情境。而轉化過程的充滿了專業、理性、和科學化的精神，所以它代表了一種不容質疑的真實認知；它將代言、凌越、甚至可能塗銷了「實際的」真實。

易言之，如果這些假設為真，那麼，引伸其後果令人不寒而慄。地圖既然跳脫出「對於真實地景的再現（representation）」這樣的本質，而與意識理念、權力利益發生關係，那麼它是否可能與實際生活在圖面上的、真實的血肉之軀日趨疏離，甚而進一步「異化」而宰制了真實？

在一次偶然的機會裡，筆者因著多年來踏查太魯閣深山中廢棄舊部落的興趣、及粗具的心得與成果，受邀參加「花蓮縣秀林鄉傳統領域」調查「團隊⁶」的非正式成員，往後的時間裡，我們經常一同討論、會議、並一起擬定實地踏查的相關計劃。在調查團隊中，筆者身為一個受邀參與者，在盼望由族人共同參與、自己來論述對於傳統的地域觀、地域知識的期待下；縱使是因具田野知識而獲邀進入研究場域，筆者仍將自己定位在一個客觀參與、而非越俎代庖的報導角色中，努力除去自身的社會脈絡與知識成見；所期待的，是能獲致屬於地方的、一種他者所不能代言的客觀知識。

每次的團隊會議總是三三兩兩，在屢次參與的會議過程中，筆者也發現，除了各部落參與度不高（甚至部落內大多族人完全不知道有這回事）之外，參與者多為特定的部落菁英，精確一點的說法，是與「太魯閣族正名運動」相同的一批菁英，各自奔走其間。但隨後而來的傳統領域調查操作過程，更令筆者大感驚訝。筆者思索著走過這段期間的過程參與中，過往的事件如畫面般一幕幕浮上眼前。製圖成員不成「團隊」的運作模式，參雜了意識型態而造成壁壘分明，以「陣營」來形容比較恰當；同一陣營內亦見各自行事表述、甚或互相掣肘者，以「散兵游

⁶ 事實上並沒有一個真正持續與固定的製圖團隊組織，這裡所稱的團隊，是為了方便概稱參與的成員、與其運作的方式。

勇」形容又更為之貼切。「要由有『族群觀念』的人來作調查！」、「別聽那些『大泰雅』說的！」、「狹隘的族群偏激者」、「那些高傲的牧師懂什麼」…，在參與的過程中，這些不斷出現的衝突語言，正逐漸侵蝕瓦解著這個在先天結構上已然鬆散的「團隊」，也使得族群內部運動的力量與方向似乎在互相抵銷著。

在歷次參與部落地圖會議過程中，與參與觀察製圖團隊的繪圖過程，常可見操作過程的粗糙與輕率。受通知且到場的參與者屈指可數，參與者時而一時興起式的「台下遙指」、時而甲出乙入後的「上台塗銷」。社會科學研究法課堂上諄諄教誨該避免的研究陷阱，在這裡全部出現：引導式的詢問（leading question）、雙管式的提問（double-barreled question）；主持者「左邊右邊」、「上面下面」的擅作指揮、定位下點；沒有人在意公開且代表性足夠的檢證問題、性別生態的平衡分佈；沒有深入的討論、沒有議決形成的共識；甚至於為了會議結束的時間已到，而草草包裹式的趕上已預設的進度；如此的地圖又如何作為將來部落的實踐藍圖？會議草率的過程，對於任何一個稍具社會科學訓練的研究者，都會吒舌以對，那麼，在場受過專業學術訓練的專家，其尷尬的角色便可想而知。專家在整個製圖的生產過程中，雖可見其刻意力求客觀中立的專業作為，除了將主持會議的主導權交由族人（實為族群菁英，這是精確一點的說法）自行運作，且退至僅負責紀錄、標示、定位等技術性操作者的角色；但審度其本質，實質卻是相當於擺放在原民會行政科層下的分工執行位置。整體觀之，如此的製圖工程體制，正如馬克思所言：「上層依賴下層提供詳盡細節的知識，下層信任上層全局瞭解的知識，結果是在互相的錯誤期待之下整體的欺瞞／無知」（朱元鴻轉譯，1995:202）；因此，沒有任何人需要為地圖的後果負責。

公開的製作過程是如此，然而私下的調查卻在以個別菁英各自為政的操作下展開、蒐集、存放著。部落耆老的報導資料，先淪為私人收藏，再視情形以個人名義「貢獻」出來。「我那裡才有資料！」、「某某某，資料都不肯先拿出來！」、「我才不用他的資料！」都成為田野中聽到的衝突話題。運動的方向與「集體性」，在太魯閣的「部落地圖」運動中，似乎全然不見。對於如此粗糙、上下交相操弄的過程，筆者在大開眼界之餘，也不免感到失望與悲觀。

第三節 研究背景

一、「部落地圖」運動的起源，與在台發展

描繪關於生活領域、生活方式的圖繪，在原始社會的人類文明中早就已曾出現過，我們從遠古發現的岩洞繪畫、鑿刻就曾經見識過類似的古老藝術。展演至近代，1970 年代的北美原住民，卻成功的以「繪圖」這種古老的技藝／記憶方式，重新再現傳統，並拿回對於領域論述權的過程，雛構成為了今日我們所認知的部落地圖。

當時，五大湖區的原住民透過族人自主性的採集知識並繪製成地圖，將不會出現在官方地圖上的原始部落名稱、神聖空間、起源傳說、遷徙路線、生活方式等族群的集體記憶，鋪陳於圖面；舉證了族人在傳統土地上的生活權力：一種從未在國家觀念與資本主義社會中受到重視的集體權利觀念，使得原住民對於土地的權利受到重視。進而發展、影響，並逐步引發了全球各地原住民，加入了對於自身部落地圖參與、與繪製的行列。

近代興起的部落地圖運動到底是什麼？它的意義是什麼？與外界熟習慣用的地圖又有何不同？在定義上，部落地圖是運用製圖方法，將部落傳統知識、自然資源利用，以及不同的社會經濟狀況，透過部落集體的參與，得以紀錄在圖上的一個過程（林益仁，2001:89）。而其方法是一種小尺度的參與式行動研究的方法與工具，以社區民眾為主體的互動式的資料收集方式，主要在啟動社區民眾對社區共同體的認知與認同（盧道杰，2001:112）。而在名稱上，與部落地圖相關的字彙也各有特色，如：community mapping（社區地圖）、aboriginal mapping（部落地圖）、participatory mapping（參與式地圖）等（林益仁，2001:89-90）。無論如何稱之，其精神皆在於強調土著自主性發起的、在地觀點的、成員共同參與、集體認知式的製圖過程，以藉之描繪論述自己的傳統領域與生活空間。

除了文化上的傳承意涵，如原住民生活經驗、傳說、部落生態智慧的傳承、與傳統知識的紀錄等意義外，部落地圖在應用、實踐的層面上亦有其貢獻。諸如：解決在原住民土地上所牽涉的商業利益、解決大規模資源開發計畫的阻力、對處理土地問題的公眾與輿論的回應、處理關於原住民自決的議題、提供維護原住民傳統生活方式的策略等（台邦・撒沙勒，2001:130）；在國際上甚至有藉以促成「還

我土地」的成功應用案例。

無論如何，這樣的部落地圖對外呈現了在歷史上遭受不公平的、殖民者巧取豪奪下所蒙受的土地淪喪過程；對內則提供了一個屬於在地的、參與式的平台，一個自主發聲的管道。它提出了一種迥然不同於主流社會的觀點與價值，在主體性的位置提出一種論述的對話基礎。更積極的，繪製部落地圖改變了原住民過去對於土地的主張從「反思」，推進到「實踐」的行動開展；進而作為與國家、主流社會的不正義作為抵制、抗衡，以爭回原住民集體權力的有力武器，使得原住民得以實踐祛殖民、展現主體性的夢想成為可能。部落地圖運動如火如荼般地在全台延燒開來，太魯閣人雖然起步較晚，但也如同多數的各族群般，在全球原住民意識覺醒、與政黨輪替後的新政府政策下跟著熱烈展開。

二、太魯閣「復振運動」三部曲

要瞭解太魯閣的「部落地圖運動」，我們不可忽略其與太魯閣的族群運動—「正名運動」、與「自治區運動」三者之關係。「部落地圖運動」正是菁英們延續接收了前次族群「正名運動」所遺留的政治資源，持續深化此一意識形態，所緊接著展開的另一個「社會運動⁷」。也正因為「正名運動」造成的爭議餘波盪漾，透過地圖描繪出的「邊界」，更有助於形成一種意識型態、建構更為堅固的想像共同體、合理化有關族群的宣稱、以及主張未來的權益。因此，菁英們也藉著「部落地圖運動」在形塑一個族群的面貌、並加深它的輪廓。

太魯閣族正名運動的起源，可以追溯到 1996 年，台灣基督長老教會太魯閣中會，舉辦的正名研討會開始。當時族人喊出了「正名！」、「這是我們的文化復振運動！」，回顧這十數年間，「正名」已在爭議、意外之下獲致成果，但較之「正名」更為宏觀的「復振」運動又如何呢？族人們的理想，是否在集體的意志下，邁步在實踐復振的大道之上？「復振運動」是 40-60 年代人類學界熱門的研究題目，研究的代表人物 Anthony F.C. Wallace 對於「復振運動」(revitalization movement) 一詞的意義，簡單其定義為：「社會成員為了建構一個更令人滿意的

⁷ 對於社會現況的不滿，是促成社會運動 (social movement) 的起因，它是一種透過體制外的集體行動，來推動共同利益的集體企圖 (Giddens 著，張家銘等譯，1997:263)。但筆者對於太魯閣人運動的集體性、集體利益是否符合了社會運動的定義，尚採保留態度，故加以引號。

文化，而有計畫、有組織、集中有意和自覺的努力，在最短的時間內，將文化改造恢復起來」(Wallace, 1956: 264-281)，它是一種文化變遷的現象。我們應該注意到 Wallace 在這裡提出的幾個重點概念，它與真正的部落地圖運動強調的核心要素，正是契合一致的：

1. 「復振運動」是自主性的。
2. 「復振運動」是集體性的。

從早期「反亞泥還我土地」、與歷次與國家公園衝突的運動中，都展現出太魯閣族群「自發性」、「集體性」的社會動員力量、與蘊藏的部落集體能量。然而，從運作十數年間的「正名」運動、目前進行中的「傳統領域」調查，甚至刻在連署中的「自治」運作，這一連串的運動，卻可發現只見相同的一批菁英奔走，到底部落的自主性與集體權力的運行機制在哪裡？「運動」成了個人權力競逐場域，而部落底層似乎總是順應著動作。

當一個激情的運動隨著白布條的拆除而結束、當用過的連署書被封箱打包之後，除了空泛的符號、與一件嶄新的外衣之外，底層族人的生活又改變了多少？部落內的族人，依舊過著「日出而作、日落而息」的生活；部落外的族人，仍然未從菁英視野未及的陰暗遠洋漁船上歸航、依舊未從政客不曾履及的都會摩天鷹架上著地。菁英「開發」的運動卻始終以政治意圖為最優先考量，如此的社會運動，真係企圖從社會成員所期待的殖民情境中覺醒，並在民族復振中致力於實踐解放殖民主義？抑或只是讓族人們逐步習於接受另一種形式的「內部殖民」？

在 2005 年一場傳統領域研討會中，上台後的 Truku 族長喊出了：「傳統領域就是我們的『國土』！」。為其操作電腦的我有些錯愕。讓我錯愕的是，這些日子來的參與過程中，成員（菁英與菁英、菁英與部落）間彼此之間不僅連地圖的製作都意見紛歧，何時已經跳躍過這個基礎工程，而達成了這樣的「立國」（自治）共識？甚至已經積極地進行連署當中。Paul Brass (1991:61) 認為，除非在所有權力管道皆被封閉的情形之下，族群政治領袖通常不會採取分離路線。其原因正是：分離是一條頗為基進、高風險的運動之路。其牽涉的問題在於要否？能否？前者在於菁英是否與部落族人們經過了公開充分的討論、共識；後者則需要主、客觀條件的審慎評估，瞭解它的成本有多大、風險有多高，與長期、有計畫性地紮根、培力等非口號式的作為。

對於普遍底層的太魯閣人，當前階段的部落地圖製作意義究竟為何？它絕非

只能單一選項的為「自治」而繪。它可以是為文化復振而繪、為要求「共管」經營地域而繪、為與政府財團對抗而繪、為要求歸返土地權力而繪的複數選項，只要結果是貢獻者的共同願望。本文無意探討自治的需要與否、能夠與否？惟族中少數的菁英是否是一廂情願地，草率、執意、時間表式的朝向預設目標前進？又是否是族群菁英帶動議題，在配套、正反面後果，與將獲致的改變皆對族人交代不清的情況下、迫將族人擺放在「要／不要」的二元選項中選邊表態，再藉拉人頭立連署書，以獲致少數人「需要」的結果？這都將是本研究展開後探討的旨趣。

九十餘年前⁸，日本軍隊帶著精良的武器裝備，在對於內太魯閣混沌未知的情況下，攀登山峰⁹，俯瞰「蕃地」；為的是繪製一張地圖。九十餘年後，另一批人帶著個人的政治裝備，在對自己土地文化混沌半知的情況下，登上制高點，俯瞰普羅眾生；為的也是獲得一張地圖。

在菁英缺乏溝通、自我設想目的下而繪製的部落地圖，其製圖的權力意義似乎已不言而喻？這樣的一張圖，又是否異於日軍計算彈道與攻村略地而繪製的地圖？所不同的只是前者以刀槍、後者使用迷幻藥；同樣地再一次證明了地圖作為殖民／內部殖民服務的工具性宿命，也再一次地保證了底層的族人永遠逃脫不離註定被宰制支配的命運。太魯閣的「部落地圖運動」真的是「文化復振」嗎？抑或只是為菁英權力競逐而營造的「烏托邦」、一種藉「文化復振」之名而行殖民還魂之實的「牽亡」過程？如果將「部落地圖運動」形容為太魯閣人百年來接受黑暗殖民後的一道曙光乍現，一點都不為過。筆者有幸在田野中，與這支族群共度在其中十分之一的「黑暗時光」裡；也何其榮幸的參與製圖成員，在這最後百分之一的「倒數計時」中。然而黎明來臨前的薄曉時分，總是最寒冷、也是最黑暗的；從人類社會的歷史上，我們可以得見在體制創建前，群雄並起、營私攬權者的歷史寫照，不勝枚舉。時值這樣行動實踐的起步階段中，面對十數年來田野中的導師、熱心邀約我成為「部落地圖」小組成員的好友，我卻選擇了批判。然而質疑的對象，並非部落地圖本身的意義，而是到底這樣的「復振運動」其目的何在？其操作的過程忽略些什麼？又刻意隱藏了些什麼？誰在主導？運動的集體性何在？動員的知識將整合在哪裡？將被誰使用？性別的、底層的利益被照顧到了嗎？正義逐漸被實踐了嗎？

⁸ 1913年（日治大正二年）。

⁹ 這座山峰，於1913年9月，被測量後的總督府技師當場命名為「合歡山」。

第四節 問題意識

我一向覺得知識份子扮演的應該是質疑，而不是顧問的角色，
對於權威與傳統應該存疑，甚至以懷疑的眼光看待。

Edward W. Said

批判並非全然否定、質疑是為了更深的關懷。拋開複雜的感性情緒，回歸理性的社會學式想像與實踐中；作為一個知識份子，不應該忘記、也不應該放棄。承前文所述，本文主要的問題意識如下：

1. 在運動的動機上：部落地圖可比擬為對抗主流社會、國家機器不正義對待的有力武器；但這項武器的供應商卻來自於彼方、連防禦工事的設計，與軍事顧問團都由之代勞。其如何藉之與國家機器對抗？這正是目前台灣部落地圖運動的弔詭之處。國家機器是否、以及如何支配運動的方向與目的？
2. 在運動的主體性上：部落地圖又稱為「社區地圖」，它應該是最具草根性、部落共同參與、與集體性的創作，且「由下而上」的方向運動著。不同於其他族群自發性由下而上的運動方向，太魯閣從「正名」到「傳統領域調查」的意義上，由「鉅視/外視」觀之，卻是依附在國家機器的政策下、由「上而下的」獲致成果／或仍正運作著；由「微觀/內視」觀之，也是在菁英主控式的操弄中由「上而下的」帶動著。在殖民政策脈絡下去實踐「祛殖民」，其運動的主體性掌握是否得當？是否可能突破如此的結構性限制？
3. 在內部共識上：太魯閣的正名後仍然餘波盪漾，仍有少數堅持認同賽德克的道澤、德克達雅人。然而「太魯閣族」的傳統領域調查（甚至於規劃中未來的自治區），非以傳統居地，即族群的分布領域為區域，乃是依附在現代國家「行政區劃」(districts) 下的「鄉」為區域（參見圖 1-1）；

且重點僅只在於秀林、萬榮兩鄉（秀林鄉公所，2005:9）。少數者¹⁰的「傳統」、「領域」與發言權是否被兼顧？

4. 在參與正義上：製圖團隊成員的進入、篩選機制為何？階級上的、性別上的公平正義，是否皆被照顧？
5. 在操作執行上：在國家政策方針的前提下，以專家、菁英、特定報導人（誰被通知到場了）的執行操作上，誰來論述傳統？誰在建構領域？哪些人需承擔後果？誰又該為後果負責？
6. 在知識與權力的關係上：藉著「傳統領域」的操作，族群菁英是否將憑著「異化」了的「部落地圖」，從而取得了依附在知識之上的權力，並獲致宰制的權力、與支配未來可能的利益？

本文的最終目的，在於揭露意識型態（知識）、批判異化，並實踐對太魯閣人的價值關懷。

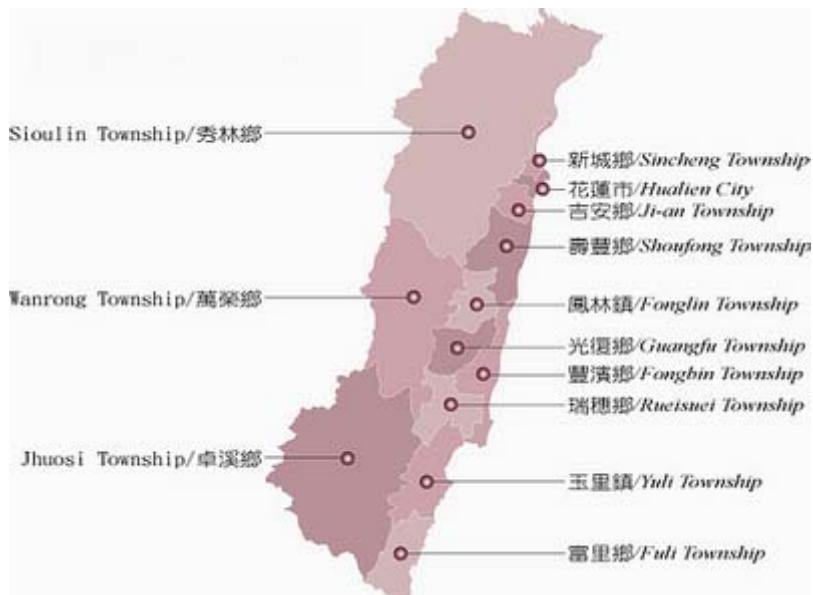


圖 1-1：行政區劃下的花蓮縣鄉鎮位置關係圖

來源：中華民國內政部地政司，取用日期：2006/12

<http://www.land.moi.gov.tw/translation/hualien.htm>

¹⁰ 居於壽豐鄉部分的 Tkdaya 人、與居於卓溪鄉部分的 Tuda。

第二章 文獻回顧

第一節 理論回顧

原住民的「傳統」究竟是什麼？從一個無文字的言說社會，展演成為一個可以書寫論述的族群，傳統如何呈現？一位當代的泰雅族青年，以古老的紋面方式紋墨於自己的臉面上，為的是具體呈現傳統泰雅族的文化核心意義，這就是「傳統」嗎？

傳統與文化要如何體現於現實生活？隨著時代的演進，傳統與文化理應有不同的面貌呈現；但學者檢視了 1980 年代中期以前，台灣地區研究原住民最主要的學術出版，發現其中主要的探討對象在於考古、祭典儀式、宗教、親屬、傳統物質文化；而對於探討原住民現實生活處境者，則極其有限（紀駿傑，2005:7）。外者往往將原住民的「傳統」、「文化」給博物館化了；使得我們對於什麼是文化的認識，也多屬該文化行諸於外的、固著穩定的外在表徵。然而，維繫社會運作的規範與秩序，卻是得建立於族群成員在現實社會中，不斷地衝突和尋求共識之下，以源源不絕地建構出其共享的文化內涵，方得以持續社會的運作與再生產。

太魯閣人在近代主體意識興起的復振現象中，要求「找回傳統文化」，成為了此地一連串由部落菁英帶動的「社會運動」之主要推動訴求。然而，部落菁英們所追求與宣稱的，卻仍是傳統文化客觀的外在表徵，它隱喻了「真實」的我群文化該如何、「應然」的我群傳統是如何；藉著古老的名字、古老的生活方式，藉由諸多過去的「事實」，來實踐當代的企圖。紋面、腰機紡織等傳統的文化外在表徵方式，是否仍能成為維繫當今太魯閣人社會的運作機制？如果不能，那麼從文化的內在意涵是否可能？而主觀又抽象的文化內在意涵，又該如何客觀地呈現？

於是，擺盪在要求找回傳統、又企圖改變社會現況的太魯閣復振運動中，文化知識遂成為中介於刻板傳統與現實生活弔詭情境下的一種媒介力量。我們由此展開一連串社會學研究的旨趣；即由誰來詮釋文化的內在意涵？什麼是維持社會運作可以被接受的傳統文化？什麼又是傳統文化可以接受的社會運作方式？知識詮釋於是成為一種能力，它提供了一套詮釋論述，來辨識出普遍民眾可以接受的、認知下的關乎「真實」的一種論述權力。更貼切的說，知識正是一種霸權，由它

來支配與選擇關於認知文化傳統何者為是、何者為非的概念；甚至，還能創造發明出新的「文化傳統」。

承接本文的問題意識，在我們探討「傳統領域」，探討「部落地圖」與知識、權力的關係上，我們先從馬克思深具啟發性、批判性的哲學維度，來思考部落地圖運動中諸般的問題，並思考研究的途徑。

一、社會學的疏離關係研究

(一) 異化的生產關係

跨越了百餘年歷史的更迭變化、抽離於東西方的地理藩籬，作為馬克思人道關懷與社會批判的理論核心—異化（alienation）現象，至今仍然安然存活在當下的資本主義社會中。生產與擁有的疏離、支配與被宰制的關係，也從未終止，只是隨著時空與環境的改變，以不同的面貌，在人類社會中運作著。

批判異化，是馬克思社會哲學思想的核心之一。而異化此一名詞，並非馬克思首先所提出，異化的概念，也在馬克思之前就已充分的被運用在哲學、神學、法律等各種學科的討論中。然而影響馬克思異化理論至為深遠者，則當可推屬費爾巴哈；1841年，當其《基督教的本質》出版後，深刻地影響了日後青年馬克思對於異化的詮釋。費爾巴哈在其對宗教的批判中論及：「只有當人與自我決裂，當他與自己疏離時，才會有神的存在。神是個幻想出來的東西，在他的身上，有人類自己最崇高的權力與能力的投射，因此，他被認為是完美而全能的，有別於人類自己的有限與不完美」（Giddens 著，簡惠美譯，1994:25）。在他認為，宗教是人性本質異化的結果。人藉由對於美好事物的企盼，而投射、創造出了至高無上的神；最終，並將自己奉獻給了自己所創造的神，並授其約束與限制，因而人在宗教裡喪失了自我的本質與主體性。馬克思沿用了費爾巴哈式的批判，呈現在其著作《1844年經濟學哲學手稿》中；基於在資本主義中的私有財制度、利潤的積累係人類之天性為前提下，他提出了四種的異化觀點：即人與其產品關係的異化、人與勞動本質的異化、人與「類存在」（人性本質）的異化，以及人與人之間的異化關係。

其中，在分析人與其產品關係的疏離化過程中，馬克斯指出，人藉由通過勞動，實現出了人類的創造性與潛能。於是，一個工匠在從事生產的同時，他同時

也是一個創作者、藝術家，以及賦予產品生命與意義者；當然，也由從事創造者決定產品價值，並回饋於自身。但在資本主義的社會下，人類在生產的過程中，生產的過程成為一連串將產品「客體化」(objectification)的過程；生產的過程窄化、化約成為僅僅是一種獲取微薄報酬的生存手段，人與其關乎生產的相關知識變得陌生、無意義、且不必要；人類的活動成為一種適應資本主義社會的卑微活動。於是，勞動不再是創造活動，一個工人不再認識自己所生產的產品，產品也不再與生產者發生關係、不再是生產者自身的成就。馬克斯將這種工人與產品間疏離化的現象，稱之為人與其產品關係的異化。

在馬克思的分析中，異化現象非僅存於普羅階級的世界裡，它是普存於社會的；作家、藝術家，乃至於人類的思想意識都可能是異化的對象。然而作為一個人道關懷者，馬克思批判的，非僅止於這種勞動卻無法獲得的矛盾社會現象。工人與產品關係的疏離尚且為一種消極的結果，但異化的力量非僅止於此；它還甚至有更積極性的後果——一種宰制與被宰制關係的發生：

工人在他的產品中的外化，不僅意味著他的勞動產品成為對象，成為外部的存在，而且意味著他的勞動成為一種異己的東西，不依賴於他而在他之外存在，並成為同他對立的獨立力量；意味著他給予對象的生命，作為敵對的和異己的東西同他對立。(Marx 著，伊海宇譯，1990:49)

這裡說明了產品甚至於發展出其自主性，進而與生產者對立，或者反轉成為了宰制、支配生產者的一股力量。但是物的本身並不會成為這種異己的力量，在現實中它又必須如何的表現。馬克思指出，這必定是受了某種力量的影響，在分析人與人的異化過程中，馬克思論述道：

如果勞動產品不屬於工人，並作為一種異己的力量同工人對立，那麼，這只能是由於產品屬於工人之外的另一個人……只有人本身才能成為統治人的異己力量。

馬克思進一步指出了這種異己力量的產生來源：

人同自身的關係只有通過他同人的關係，才成為對他來說是對象性的，現實的關係。因此，如果人同他的勞動產品即對象化

勞動的關係，就是同一個異己的，敵對的，強有力的，不依賴於他的對象的關係，那麼，他同這一對象所以發生這種關係就在於有另一個異己的，敵對的，強有力的，不依賴於他的人是這一對象的「主人」。(引文同上:57，引號為筆者所加)

馬克思指出了這個背後的「主人」，正是資本家。就如同費爾巴哈對宗教的異化批判，人從自己奉獻給宗教，奉獻得愈多，留給自己的愈少。在馬克思的詮釋下，人生產的產品力量愈大，回頭宰制自己的力量也就愈大。資本主義是個弔詭的反轉世界；在其中，終日辛勞從事生產的勞動者，被貶抑到最底層的社會位置，所有的生產後果與其毫無關係。其所獲得的，僅為遠低於其生產剩餘價值（surplus value）的微薄報酬；而一個毫無生產力的資本家，卻被高高奉為社會的主宰者，且成為宰制生產者的支配力量。

雖然馬克斯的異化論在於詮釋經濟現象，但是透過馬克斯，也觸發了我們來省思紛紛擾擾的太魯閣部落地圖運動中，資本家（部落菁英）、生產者（部落）、與其產品（部落地圖）之間的關連思考。在 2000 年總統大選的大量政策舉債下，原住民成為了眾多債務人中，最為積極追討債權者之一；新政府相關的政策宣言成為了已然遭軋入銀行提示、並要求兌現的到期支票。隨著結帳時間迫近，歸還傳統領域政策遂在這樣的兌現壓力下形成。於是，由原民會所主導的原住民傳統領域土地調查，各族、地區的繪製部落地圖運動，大多數也在此時跟隨政策如火如荼般地展開。延續了 2004 年太魯閣「正名」運動的成功影響，與隨之即將到來的政治版圖、社會資源的重分配；在政治利潤的主導下，太魯閣的部落地圖運動成為部落內部各方勢力的競逐場域。也正因為傳統領域知識在一夕之間成為了低成本 / 高利潤的資源，具備了高度的資本價值（它可以是文化上的價值、當然也可以是政治上的利潤）；由部落工匠所貢獻的知識勞動及其產物，源源不絕的被引導落入了掌握生產工具的政治資本家口袋中，成為其政治商場上的資本。

在「主人」不斷追求私利的過程中，於是，正如資本主義弔詭的反轉世界般，生產的意義被徹底的窄化、也扭曲了部落工匠原初所賦予產品的初衷及其意義。工匠們非但未獲得自己產品所帶來的利潤分享，但更進一步的，這樣的產品且將異化，成為異己的、敵對的、強而有力的宰制支配部落工匠的異化對象。

(二) 異化的部落菁英

我們 Truku 原本應該是台灣最有錢的族群，你看我們的傳統領域裡，有那麼多豐富的礦產、森林，還有國家公園美麗的景觀資源，結果都不在我們自己的手裡，反而搞成是全台灣最窮的族群。(報導人 Tr0, 2000/7)

無庸置疑的，以經濟條件視之，身處台灣東部、土地幾乎淪喪殆盡的太魯閣人，確屬弱勢族群中的弱勢。這樣的情境之下，相對剝奪與貧窮的感受不難想像。然而，部落中的菁英，仍是寡佔這僅有的有限資源的主宰者。正是因為族群的相對弱勢處境，底層的普羅階級，在改變現實社會處境的無力感中，遂將族群復振、美好未來的希望，投射在部落中的具領導魅力的部落頭人。然而，就在太魯閣族群菁英宣稱為文化復振的「正名」運動中，我們觀察其內涵，卻是在菁英主導建構的未來遠景中；將現實的處遇與後果，化約式的投射、引導至族群身份的被壓抑、與族名未能彰顯的決定論 (determinism) 之上，使得普羅階級陷入了宗教狂熱般的「正名」運動中。而主導理想化議題、率領族人爭取「權益」的菁英，則成為了在現實貧困世界中的拯救代言者；菁英們背負的，正是率領族人走出近百年間受泰雅族「殖民／名」的使命，進而引領族人邁向美麗憧憬。

正如馬克思所論：「費爾巴哈已指出，在宗教裡，人只是以替身參與到一個有和諧、有美、會使人感到滿足的不真實且幻化的世界裡，而在實際上卻是生活於日常一個充滿苦痛與災難的境域中」(Giddens 著，簡惠美譯，1994:27)。當「太魯閣族」取代了「泰雅族」之際，普羅階級的日常世俗與生活處境又改變了多少？太魯閣的部落菁英現象，是否是政治活動下的另一種異化形式？

既然，無論是正名運動、抑或部落地圖運動，總是高舉著「傳統」與「復振」之名、卻又是非集體性質的菁英領導之實；那麼，筆者也從傳統太魯閣人 Gaya 的觀點做文獻上的回顧，瞭解傳統上這個族群產生領導者的機制為何？Gaya 對於菁英的規範又是如何？黃應貴 (1986) 沿用了 Sahlins 分析大洋洲各族群的分類方法，從歷史脈絡出發，由政治、宗教、經濟、親屬制度四個面向，將台灣原住民概分為兩大社會類型。分別為排灣族、魯凱族、鄒族、阿美族、卑南族屬之的「酋長」(chief) 制社會；以及泰雅族、布農族、雅美族屬之的「大人物」(big man)

制社會；此外，賽夏族則居於兩者之間。其認為在泰雅族¹¹大人物的社會中，平權是其社會特徵，政治權威源自於個人能力，而非由世襲所天賦。因此社會崇尚自由、競爭，屬於較鬆散、非正式的政治組織。

太魯閣人傳統深居山林的地理環境，在資源有限的社會中，「競爭」確實是發揮影響、展現能力以成為領導者的策略。但在傳統太魯閣人文化的約制機制之下，其也非為互相拆台、互相掣肘式的競爭關係，而應該是一種在「既約制又競爭」下的良性競爭，以維繫族人的生存與傳承。易言之，應是一種在競爭中不忘為公眾而合作的「競合關係」。所謂文化的約制機制，在太魯閣人 Gaya 的觀點之下，只有公正純良者才能擔任部落領導者，領導者的職責在於「執行」部落公決議，為私利的是不潔淨、且違反 Gaya 的（廖守臣，1998）。共同事務的經營、與部落集體性議題的執行，是傳統菁英的天職。易言之，領導者與部落是鑲嵌一體的關係，為公無私的奉獻，是 Gaya 所賦予菁英者的意義。展演至今日，召喚弱勢族人的意識與覺醒、進而推動集體的實踐作為，更應是菁英們在傳統 Gaya 所賦予的當代的時代意義。

如同其他的原住民社會一般，傳統上的太魯閣部落，是一個強調「分享」的社會，透過分工的方式維持著社會運作，社會共享著社會成果與資源¹²，故無患貧窮與不均。分享此一重要精神，不僅具備祭祀上的神聖化意義、是 Gaya 的文化核心之一；也是傳統上這個族群的彼此分擔共享的日常世俗的社會現象（曹秋琴，1998；廖守臣，1998）。如日常共食、狩獵成果的分享、共守禁忌、贖罪共祭、違反 Gaya 的罪責共負，都說明了傳統太魯閣人的文化上，分享概念在其神聖、與世俗層面的重要社會意涵。

綜上所述，太魯閣的傳統中，面對挑戰、崇尚自由的個人，在文化約制前提之下，所進行的社會競爭，透過「分享」此一重要的傳統與 Gaya 的文化核心精神體現，最後終將回歸 Gaya；這不但是傳統上太魯閣社會促成個人社會流動（social mobility）的方式，更能推動整個社會的變遷與延續。以辯證觀點視之，社會變遷的動力並非線性的、單向的「因」、「果」關係；社會的過程中無法避免的會出現反面的現象，而與既有的社會秩序發生鬥爭，然而最終兩者必然走向一

¹¹ 這其中亦包括了東賽德克，即其文後「正名」的「太魯閣族」。

¹² 分享的概念不僅為台灣原住民獨有，著名的北美原住民「誇富宴」（potlatch）的分送財物、食物，亦為部落社會重要的分享文化表現。

個經過衝突後，綜合且嶄新的社會形式。易言之，社會藉由批判與鬥爭，在正、反、合的辯證法則下，才能源源不絕的產生出進步與變遷的動力。

二、解構「知識」與文本

(一) 知識社會學的考察

人類學者在界定族群身份，雖有各種分別由原生的、工具等的論述，對於主、客觀條件強弱以建構族群的概念有著大相逕庭的各自主張。但拋開根基論與自我認同兩造的決定論論述之爭。從太魯閣正名運動，我們可以察覺，除了仍提出許多「客觀的」新證據¹³之外，運動領導人所不斷強調的是「自我認同的覺醒」。身處運動中，我們不斷地聽到「本來如此」、「理所當然」等云爾：

事實上，太魯閣族人與臺灣任何一個原住民族相比較，在傳統的文化習俗、社會規範、生活方式、心靈禁忌觀念思想與語言詞彙等各方面，皆有特殊而異於他族的特色，「本來就有」一個獨立的民族特色，豈可淪為掛名他族的次邊緣人，族人多來爭取還我族名的訴求，乃屬「理所當然」，也是我們必須走出的道路，俾能建立與他族平等的地位，和力求被尊重的民族尊嚴。(黃長興，2003:3，引號為筆者所加註)

從社會學的角度來理解，我們欲加探討的是；我們已認知的「事實¹⁴」、「知識」，它等同於「真理」嗎？這樣的知識邏輯如何產生？並經由傳播不斷地複製？

異化的過程無所不在，存在我們的生活世界中、當然也存在於我們的思想世界裡。經過操弄的知識與形塑的「真實」，也是一種異化的後果。異化的知識是一種權力、一種意識型態 (ideology)，宰制著真實世界的我們。馬克思對於知識的探究核心，便是由批判意識型態展開，並加以瞭解。在馬克思認為，人類透過勞動不僅實踐了人的本質，也通過勞動中獲得知識；因此馬克思的辯證唯物論 (dialectical materialism) 即認為知識與觀念係為物質條件所反映。我們由辯證對立的關係，來瞭解人類意志與社會事實之間的關係。馬克思的辯證法雖受黑格爾

¹³ 如 Truku 群強調其與泰雅族在織布、紋面圖形等上的差異，來作為其「不同族群」的證據。

¹⁴ 人藉由自身感受社會，因著個人的社會化歷程不同，對所認知的社會感受亦不相同。因此，「事實」在此並非只真理，它因人而異，故加以引號註記。

的影響；然而馬克思的辯證法則贊同、並融入了費爾巴哈的概念，強調了物質基礎係作為推動歷史的主要原動力的唯物史觀 (historical materialism)。辯證法所關注的是矛盾與衝突，因此他強調資本主義社會中存在的諸多敵對性。根據物質基礎的前提下，除了資產階級與無產階級，馬克思還將許多觀念對立起來，包括了：

1. 將社會區分為人類意識型態及觀念世界的上層建築 (super structure)、與依據經濟基礎為條件的生產力與生產關係之下層建築 (infra structure)。
2. 另外，社會事實 (social reality) 與意識 (consciousness) 的對立關係中，馬克思不止一次的提及兩者關係的概念：在 1852 年的著作中，其論道，「人類創造其自己的歷史，但是人類不是在自己所選擇的環境下創造歷史，而是從過去所轉移、賦予和直接建立的環境下創造了歷史」。此外，在 1859 年所著《政治經濟學批判》中，馬克思再度論及：「並不是人類的意識決定他們的存在，而是他們的社會存在決定了他們的意識」（Ritzer 著，馬康莊等譯，1995:126-154）。

馬克思在《德意志意識型態》中主張，意識型態會透過選擇性處理真實性，建構出對歷史與社會的解釋，而宰制階級為了維繫其統治地位，透過意識型態達成「精神霸權」(the hegemony of the spirit)，以「優勢者的說法」形塑人們思考的方式與內容。透過「精神霸權」，可以把事實表徵為「天生如此」的樣子(顧玉珍，1995:1-31)。馬克思系統性地探究了知識受到物質與利益影響的研究，成為了知識社會學 (sociology of knowledge) 的濫觴；知識社會學與馬克思同時出現，馬克思深奧的提示，直指了問題的核心 (Mannheim 著，張明貴譯，1998:97)。馬克思的觀點，點出了知識社會學的基本核心概念；即所有的知識均非與生俱來，其必然受社會、歷史所建構。換言之，根據每個人的情境差異、與以其認知世界的特質，其意識所認知、建構的「現實」社會，亦有所不同。除了引入馬克思的上述觀念外，知識社會學的討論重點，亦更加深入馬克思所關注的意識型態、假意識 (false consciousness)、辯證法等概念。總之，知識社會學的目的，在於將社會中成為「知識」的事物加以關注，而不論這種「知識」是否具有終極的妥當性；因為人類所有的「知識」都是在社會情境中發展、傳遞和維持的；知識社會學就是要致力解釋這些為常人視為當然之「現實」的過程。換句話說，知識社會學是對「現實」的社會建構過程的分析。(Berger & Luckmann 著，鄒理民譯，1997:9)

知識社會學的主要代表人物為曼海姆 (Karl Mannheim)、哈伯瓦克 (Maurice

Halbwachs) 與柏格 (Peter L. Berger) 等。我們分別由其主要論點，以太魯閣族群復振運動為例，由知識社會學的觀點理解何以最初由菁英所建構的族群運動，最終成為了包括了底層族人的普遍信念？意識型態又透過何種機制，終於成為部落普遍認知的社會「事實」之知識社會學分析？

曼海姆跟隨了馬克思的啟發，其論證的重點包括了：社會情境造成的知識、與知識所影響的社會情境，這兩者互賴與互補的共生關係。我們由之理解，人類認知的「知識」乃係受到了歷史與社會情境所影響，而這樣的知識進而也能指導人類的行動，並且又再度改變了社會情境。由此，提供了我們探究族群復振運動中，諸如此般「理所當然」的主觀意識之研究時，一個社會學的研究線索。此外，曼海姆在其論著《意識型態與烏托邦》中，則將知識思想區分為兩大主軸：即「意識型態」與「烏托邦」思想。「意識型態」提供了一種力求穩定的保守社會意識，即如同馬克思所言，它是屬於上層建築的「假意識」，旨在維持既已存有的社會秩序、與合理化階級利益；而「烏托邦」思想，則極力頌揚歷史的動力，使社會成員對於未來抱持高度的期待，並意圖改變現況，是促成社會變遷的動力（張明貴譯，1998:8-9）。

涂爾幹的學生 Halbwachs 則指出了「歷史記憶」這種我們視為過去所「保留」下來的知識，事實上是受到當代所建構，它受到了社會所主導的集體框架所限制。Berger 與 Luckmann 合著的著述中，則將「現實」與「知識」理解如下：「知識社會學者將「現實」(reality) 定義為存在於人類意志之外的現象性質；而「知識」則為能將現象確定為真，且可判斷為具有特質的確定性（鄒理民譯，1997:p7）。知識社會學不斷地探究知識形成的過程是如何？其為何被視為理所當然？成為理所當然的建構過程又如何？再以解析太魯閣人的「正名」運動思考；在當代大多數太魯閣人的心中，「太魯閣族」無庸置疑地有別於「泰雅族」，而理應為一支獨立的族群，這是族人皆所認知的「事實」。雖然，其中涉及了主、客觀的諸多詮釋與爭議；然而，從太魯閣人的起源、神話、歷史記憶，到文化的客觀事實 (objective reality) 等意識，在族群建構運動的過程中，為何被當代視為理所當然（事實），成為理所當然的社會條件（背景）、建構過程是如何？誰又具備了將現象確定為真的權力？

Berger 和 Luckmann 發展出獨具一格的知識理論；即社會是一個主、客觀上共構的實體，因此任何事當理論性的理解，皆必須掌握這兩個層次（鄒理民譯，

1997:147)。他們論道，人類透過了主觀意識創造出社會產物，此為外化 (externalization) 的後果；在生產的過程中，社會產物漸漸成為客觀化 (objectivation) 的「實體」；最後，這些社會產物及後果透過內化 (internalization) 又併回了人類的主觀意識中。如此，形成了一種弔詭、互為因果的循環關係，即人類是社會的產物，但人類也是社會的生產者；人類一方面創造世界，同時又無法意識己身所創造的世界為其產物。從 Berger 等的觀點，正好提供了我們一個解析太魯閣族群意識建構的觀點。太魯閣人透過歷史記憶與社會變遷，從主觀的意識中，發展出太魯閣成「族」的意志產物、與對於「文化」的生產及論述；透過論述，族人面對這樣的「文化」卻不知其為自身所創造，於是產物再被轉換成客觀的「事實」根據。族群概念在社會化的過程中，被內化成為普遍族人認同追求、不可撼動的信仰，與對「真理」的追求信念；最終，族人透過這樣的知識，再度改造並建構社會，且將成為形塑未來的歷史材料。

(二) 「圖窮『權』見」—解析地圖權力

無論如何，「知識是社會的產物」是知識社會學的最基本命題，因此普世之下無所謂「客觀」與「價值中立」的知識，事實是只有人類根據各種社會化後果下的各方「論述」、以及與日常生活中，人類透過個人理解、主觀交流所達成的「一致性」的世界。既是社會的產物，權力也必然可能隱身於知識之後，藉由知識、文本的包裝糖衣下，對人類思想進行歪曲與改造。知識社會學揭露了這樣的關係後，我們以地圖為例，說明地圖知識與權力的關係。Wood (王志弘等譯，1996) 藉著解構地圖：這個看似理性、客觀、科學的文本形態，其實絕非那麼單純與無辜的作為一種「再現真實」的媒介工具，其直接點出了「地圖的作用在於替利益服務」、「地圖鑲嵌在它們所協助建構的世界裡」。揭露隱身在地圖文本背後的，正是與權力有關的課題。

傳統的地圖觀是笛卡爾理性思維的產物，製圖學是一套精密複雜的科學測量與計算過程，而地圖圖面上呈現的是自然科學與實證主義下的結果，其代表了一種與真實世界的對應關係，及科學理性的工具，因此我們甚少懷疑地圖的真實性。地圖一如其他知識，是一種建構出來的社會產物。然而，是誰在建構這個社會產物？展讀書籍，我們可以評論著書的作者；換成我們自己著述，尚須為自己的文本負責、並載明引述觀點的出處；然而對於地圖，在圖面上卻不見揭露製圖

者的相關訊息、提供資訊者的身份。它或許是無意識的、或許是在刻意的「去對象化」操弄之下，使讀者無法對提供文本者身份辨識，於是在沒有對象可以聯想、情境可以參考之下，也造成我們對其中立性不假思索的全盤接受；然而事實卻是製圖者可憑藉著自己的知識、意志、企圖而有不同的繪製結果。

Anderson 則在其著《想像的共同體》中指出了歐洲人以地圖，來確立地理空間在其權力的擴散後，作為合理化其合法繼承與讓渡的「文明」作為；正當化殖民者「繼承」了原有統治者的主權。藉由三角測量、戰爭、與條約三者協力，作為一次又一次的殖民霸權侵略手段；於是，地圖與權力的結盟並肩向前邁進。他並以泰國歷史學者 Thongchai 的研究來進一步詮釋，地圖對於支持其領土主張的殖民者與軍隊而言，成為不可或缺之物，「行政和軍事機構不只以製圖論述（the discourse of mapping）為其運作其中之典範，也同時為這個典範服務」（吳叡人譯，1999:189-195）。若我們要找出地圖是依附在知識權力之下，行掛勾宰制之實的工具鑿痕、並拆穿它那「客觀、真實」的偽善面具，我們只要展開受殖民摧殘最深、傷痕累累的非洲大陸地圖。看看那些粗暴地跨越了山脊河川等天然地理疆界，以及一點兒也不真實、客觀，且令人怵目驚心的人為劃定的線性疆界，便可以充分的明白。誰才是點和點之間界線的決定者？絕不是山川河流與造物者，而是人的權力與意志！什麼才是圖面符號的定義者？絕不是測量員的瞄準鏡或經緯儀，而是強權會議桌上的筆與尺！

揭露並理解地圖與權力的關係後，那麼，這種具有宰制能力的知識又是如何被蒐集、建構起來的呢？Latour (1987) 以十八世紀法國的航海家 Lapérouse 船長銜命出發，前往 Sakhalin (庫頁島) 從事一項地理探查的過程，來說明殖民知識的建構過程，及其與土著知識的消長關係。在 Lapérouse 首次出航時，他對前途茫然未知，航途中船長求助於中國漁民的指引，一位老漁夫在沙地上繪出了有關 Sakhalin 的地圖，就在潮水很快的抹去這項寶貴（對西方人而言）的資訊前，船長急忙將其轉繪於手冊上。其後，獲得了寶貴知識的船長命令官員以陸路的方式，先行將資訊攜回位於凡爾賽的中心。1788 年該船再次藉助於另一位在澳洲相遇的西方船長，再將資料傳帶回中心；之後，再也沒有人見到這位法國船長、與兩艘船艦，他們永遠的消失在大海上。但是，豐富的地方知識並未隨著 Lapérouse 船長沈入海底，它已經回到了西方中心。當數年後，另一艘英國船艦來到相同的港灣，但他們已無須再詢問當地人，他們已經擁有了精確的海圖，並且在出發之前，從倫敦閱讀過 Lapérouse 船長的相關記錄。他們已經相當熟悉這塊未曾履及的土

地、與海洋知識，更甚於居住生活在這塊土地上的人們。

我們從信手在沙地上繪製地圖的老漁夫、與急忙在潮水淹沒之前記錄下的西方船長之間，可以窺見 Latour 企圖描述在地的土著知識、與初次前來的西方人之間的知識強弱關係。然而，就在船長透過其豐富的航海知識、地理製圖幕僚的運作下，老人的心智地圖被轉換成精準的科學地圖，並屢次地、成功的將成果傳達回凡爾賽的同時，從此一個分水嶺（great divide）便發生了。中心與邊陲的關係於焉被建構起來，殖民中心已經逐漸的建立了一套知識系統，並透過既有的知識再生產，發展出更多的殖民知識。殖民知識不再需要由土著那兒得到資訊；反而，殖民知識已經可以回過來宰制支配土著，甚至可以成就「在遠方的行動」（action at a distance）。Latour 點出了本文所關切的重要命題：即知識¹⁵是如何被蒐集的、知識累積在哪裡、知識被誰使用、知識為誰服務？

無論如何，地圖這個知識文本卻能產生出實質的後果，產出權力與進行支配之實。而且藉著文本的再生產，這樣的知識理念可以不斷的傳播、複製下去。從上述文獻的回顧中，正說明了掌握知識文本，同時也獲致了權力；但是，我們也可以反過來說，掌握了權力，也可以建構為其服務的知識文本。知識文本與權力，正是如此相互效力的交織關係。包括地圖在內，沒有一種純然客觀的真實知識；然而受支配的，卻是生活在文本圖面上的真實血肉。地圖絕非價值中立、基於工具理性（instrumental rationality）下的「理性工具」，它毫無疑問地，作為一種為利益所服務的知識文本！

三、批判與實踐的後殖民觀點

馬克思窮其畢生分析意識型態、與揭露異化，但這樣的分析與批判，並非其最終目的。批判異化係其理論的開端；馬克思終極追求的，乃是基於人道主義的關懷，而致力於瓦解資本主義體制與其現象，實現「讓人可以隨意的日執一業，早出打獵，中午捕魚，晚間牧牛，飯後評學論道」的「全人」觀。馬克思預言，資本主義終將因為市場資源的競奪、資源匱乏而致崩解；而最終，資本家也必將加入普羅陣營。職是之故，為了追求資本主義的解放，馬克思認為不能光是坐著等待，而必須從實踐（praxis）的概念，藉助於普羅階級具體的行動力（agent），

¹⁵ 這裡的「知識」含有宰制土著的、殖民的知識意涵。

來祛除異化、促成社會變遷所採取的必要行動。我們可以總結的來說，批判、關懷，與實踐，成為馬克思學說的特色；百餘年來，即令毀譽交加，它仍是不容忽視，與影響後世甚鉅的一股力量。

然而，馬克思的預言始終未曾實現，資本主義非但未從人類世界中消失，反而日趨茁壯。對此，列寧在其 1916 年的著作《帝國主義—資本主義的發展最高階段》中指陳，造成資本主義瓦解遲未出現，乃係帝國主義的崛起後，對外侵略並創造出大量的殖民地，由海外奪取的資源源源不絕地遞補了資本家所需的廉價勞動與資源，挽救了資本主義的傾覆。列寧所詮釋的論點，就如同馬克思認為資本主義的出現，係人類改造自然的創造生產過程中的非預期後果（unintended consequences）一般；資本主義的存續，也是在帝國主義的興起下，所造成一種手段與目的間的非預期後果。然而，無論事實是否如馬、列所云，資本主義與帝國主義的出現，卻都千真萬確地、徹底的改變了人類。

隨著第二次世界大戰後，帝國海外殖民地紛紛脫離殖民母國而獨立，當殖民者遠離之後，殖民地面對殖民者長期殖民而建構遺留的文化、心理、認同等諸多現象，與無所不在的社會、結構中的殖民情境，而力求探討這樣的關係，成為後殖民論述（Postcolonialism）的發跡根源。後殖民論述不僅解構有形與無形的殖民現象，更進一步指出祛殖民的可能方向與解放途徑。因此，後殖民學說基於關懷，且兼具批判與實踐的觀點，它正是一種「非西方式」的馬克思主義（Young, 2001:58）。

（一）祛殖民或複製殖民

包含太魯閣在內的台灣原住民，長期受到強權的壓迫，無論是接受實質的武力侵略、「文明」的傳播與傳統文化的改造活動、抑或與主流社會的權力不對等下的互動關係，正是殖民主義的外在表徵。然而，本文認為後殖民論述對於當代太魯閣人更重要的意義則為：後殖民論述不但探討帝國主義的殖民行徑，也關注當外來民族遠去，在內部實際掌權者—菁英，以殖民者並無二致的意識思維、手段接手了殖民遺產，對於底層人民持續著內部殖民行徑的可能性。當然，這仍是透過知識文本所影響思想的箝制後果，是無關乎種族與膚色的，也是殖民主義真正的內在意涵。

接續前述 Latour 所點出的問題意識，即知識的蒐集過程、知識累積所在、被誰使用、為誰服務？日本治台五十年間，殖民政府建立起一套鉅細靡遺的關於原

住民的知識系統；在當代一連串具高度排他性的「復振」使命下，由菁英所帶動的太魯閣部落運動，強調了主體性意志的展現。於是，從族名、文化、到傳統領域，菁英們企圖打破舊有的知識，並蒐集、重新詮釋建構成新的知識系統。在高舉族人「自主論述」的前提之下，大量的傳統部落知識被當代詮釋，但其結果卻是由菁英所擷取與取捨。如同西方對於東方的想像、白人對於土著的文明使命，與殖民者對於受殖民者知識建構的殖民特徵；再來對照於當代的太魯閣復振運動中，意識型態對於傳統文化的想像、菁英階級對於傳統復振的使命、掌握知識者與提供知識者的關係消長。要避免由外部殖民走向內部殖民，我們當從殖民的本質認清殖民的癥結不在種族或膚色，重要的係在於其發言的位置(*location*)何在？以及如何定位己身知識、文化的宣稱(Young, 2001:61-63)。畢竟，內部殖民較之他者殖民更加地不易於指認。

後殖民論述的代表學者 Said，以其《東方主義》(orientalism)一書(王淑燕等譯，2002)，批判了與西方學術的知識霸權與帝國主義關係。隨著十五、六世紀的大航海時代，以及十七、八世紀開始的工業革命，西方一躍成為世界的霸權，也造就了西方文化中心主義的觀點。在西方種族優越心態下，將自己置於核心，建立起武力、經濟、文化，與知識的霸權，並使得東方逐步被西方邊緣化；這種邊緣化不僅是地理上的、同時也是理解與認知上的邊緣化。於是西方學術所建立的「東方主義」成為一套由西方所建構的、對於東方的認識論態度。而相對於西方知識霸權以自身為主體，東方成為被論述的扭曲理解的客體與他者。主體需要客體，是為了驗證自身，而不是去理解對方。就如同「左邊」、「右邊」都是因基於中心的參照而存在的相對位置，它們都是客體，唯中心乃是主體。東方依附於西方，西方以其「知識」來呈現東方、論述東方。於是在二元對照之下，東方的原始落後襯托出西方進步與理性的文明象徵。據此，我們也可以引伸理解出合理化殖民主義諸多藉口之一的，即「白種人的負擔」(the white man's burden)，一種解放者與等待救贖者的關係。

部落地圖作為一種與國家、主流社會對抗、展現主體性的論述工具，理應由部落覺醒、並以在地知識為基礎，所進行的一種主體性的體現與實踐；它是一種「由下而上」的復振動機與過程。然而，當前所進行的「原住民傳統領域土地調查」事實卻是由國家政策所主導，地方行政單位與專家執行的，「由上而下」的部落運動。國家政權在「東方式」的他者想像之下而越俎代庖，在「東方主義」的知識霸權心態下，國家代言了部落主體的動機、框限了傳統文化的意涵、窄化了

部落地圖的本質，也限制了部落運動發展的可能。西方憑藉著想像理解東方、國家憑藉著想像建構部落，正是 Said 筆下「東方主義」式的文化霸權心態與作為。

（二）祛殖實踐的後殖民策略

無論是地圖，甚至小說、詩文，任何型式的文本都無法與社會、環境及政治脈絡脫勾；一如其他在上層建築中的元素一般，都是在扮演著鞏固統治階級利益的角色。Said 的《文化與帝國主義》（蔡源林譯，2001），將批判的焦點集中在文化與知識權力的關係上，他指出了當代的帝國主義已不再是從事領土征服和進行掠奪的殖民主義活動，而是在文化領域裏，以意識形態、經濟、文化方式進行殖民。帝國主義藉著與文本的結合，在人們不自覺的藝術、文學中，背後仍有著暗自運作的帝國影響力，滲透在不醒察覺的我們身邊。Said 更藉由對於狄更斯、康拉德作品的重讀，指出隱藏在如此引人入勝的經典文學中，也夾帶了歐洲人施予「文明的使命」予土著的殖民心態於其中，企圖合理化殖民者的一切宣稱。

無論是作者的不自覺、抑或閱讀者都難以察覺這種潛在的意識形態；當然，揭露這樣的工作更顯得不容易。於是「對位式閱讀」（contrapuntal reading）成為了一種實踐的策略與作為；「意即在閱讀文本時，試圖理解當作者呈現主題時，何項內容被牽扯發展出來」，來抗拒這樣的殖民權力進入我們的大腦。Said 主張對於文本需存有隨時留意和批判的精神，因為「閱讀與寫作從來不可能是一種中立的活動：無論一部作品的美學及娛樂效果如何，總有利益、權力、情感、愉快內含於其間」（蔡源林譯，2001:587）。此外，Said 論及祛殖民過程中的核心問題：地理疆域的收復爭議，它經常是以文化疆域的劃定來揭開序幕，重組「破碎的社群」。從事文化反抗的知識份子將基礎建立在重新發現、和重返被帝國主義過程中，所壓制的土著過去歷史。Said 認為這是反抗的悲劇，它在一定程度上必須從事於恢復被帝國文化影響滲透的既有形式；因此，需藉助於「重新銘記」（reinscription）來重新想像己身，並進行戰鬥（蔡源林譯，395-396）。

在文化復振運動中，回復傳統文化經常作為菁英動員號召的口號。然而，是否回復傳統文化後，就是解放了殖民主義？由後殖民觀點的祛殖實踐策略又如何？被認為是後殖民論述先驅、「基進」者的 Frantz Fanon 認為，文化應該與民族自覺運動相結合，而非只是在空洞的要求回復傳統。其對於知識份子的角色提出批判，認為知識份子以要求民族文化並肯定文化之存在為其任務，急於與古老的

傳統文化相連結，卻忽視並疏離了與人群的親近，由於文化受到了殖民者的扭曲，追求到的也只是「在被殖民框架中尋找文化」的被固著的「文物展覽」，可能反而將文化僵化定位、又將文化區別於民眾認識之外。因此，首要之務乃是要去掉心靈上的殖民狀態，即對於自身價值扭曲與貶抑的心理狀態，而非僅爭取表面的獨立作為。Fanon 提出了知識份子追尋民族意識的三階段：即同化與學習的吸收期、記憶與重新詮釋的困擾期，與喚醒行動使命的戰鬥期。Fanon 認為透過以民族自覺為基礎的集體行動，將使得對於自身文化產生根本性的影響，給予文化新的生命，進而創造出更加豐富的文化形式（Fanon, 1999:36-52）。

Fanon 指出，在維護文化上，殖民者卻往往弔詭地成為受殖民者「傳統」的擁護者。「因為只有當被殖民者反覆呈現舊的、傳統的藝術文化形式時，殖民統治便不會被更具挑戰與解放力量的新形式所威脅…當黑人只是反覆彈奏著不帶救贖與戰鬥精神的傳統爵士樂曲時，白人殖民者便可高枕無憂了」（紀駿傑，2005:8）。復振的實踐乃是一種有方向與策略的過程，而非菁英一味的追求傳統文化，如不能先斬除受殖民人民已然內化的依賴行為、自卑情節，並透過集體的努力，如何才能找回新活而非僵固的文化？當我們反身檢視太魯閣人的復振運動，我們往往見到菁英領導追求的傳統文化，總是空洞的複製、並傳遞著展演式的「傳統文化」外在表徵，而非對於文化內在意含的真正體現。而何謂傳統、何謂文化？則全然存乎宰制知識者的支配與詮釋、而不在民眾的認識與集體的行動中。

第二節 相關研究文獻

一、部落地圖運動的相關研究

台灣早期關於部落領域的相關研究，除了日治時期的人類學者研究外；民國時期關於原住民地名或領域的研究文獻，大多僅有部落名稱及其意義，研究領域者只有吳燕和於 1962-63 年間調查排灣族的《太麻里溪流域的東排灣人》¹⁶一篇論文（劉炯錫，2001:143）。1990 年代開始有國內學者結合了地方部落，投入部落傳統領域的研究。如劉炯錫於 1995「促進原住民共同愛護大武山自然保留區」計畫，訪談排灣族太麻里流域的部落歷史典故、部落領域界線與獵區範圍，並繪製成圖；1996 年協同主持台東縣卑南相東興村社區總體營造，並調查魯凱族大南（Tarumake）部落領域地名、地名文化、傳說典故等。其中，更於 1998 年調查卑南族南王部落，將卑南溪口利吉層附近的傳統地名記錄成圖，藉此成功的阻擋了台東縣政府對於該地的公地放領作業（劉炯錫，2001:147-8）。從研究成果中，劉炯錫認為其中的意義在於：原住民可以藉由地圖，將部落涵蓋的地名、獵場、山脈、森林、河流、海洋、神聖空間、歷史典故、植物生態等文化資料記載於地圖上，其結果不只影響了族人對於母文化的認同，同時也使得部落學習認清管理土地資源的重要性。

台灣原住民首次進行部落地圖的繪製行動，係於 1997 年 4 月，由「魯凱族自然資源保育基金會籌備處」與「好茶社區發展協會」合作舉辦的「舊好茶古道尋根、地圖繪製、獵區標定」活動（台邦・撒沙勒，2001:133）。然而受限於觀念、技術、經費，與老人無法上山等因素而成果不彰；2001 年其與劉炯錫共同引進地理資訊系統（geographical information system，簡稱 GIS）技術，並在部落老人的指導下進行紀錄，共記錄了兩百個地名，空間觀念、領域、地名傳說與步道等豐碩的成果。藉由科技輔助的研究成果，台邦・撒沙勒與劉炯錫皆肯定藉由 GIS 科技是未來的趨勢，並可以提升地圖之精確與完整性、並可有效降低原住民推動自治時與漢人社會的衝突與疑慮。

2001 年，時值國內馬告國家公園設置爭議不斷，有關「共管」、「部落地圖」

¹⁶ 吳燕和，1993，《太麻里溪流域的東排灣人》，中央研究院民族研究所民族學研究資料彙編第七期。

的觀念尚未為國人所熟悉之際，由內政部營建署太魯閣國家公園管理處邀集國內外學者，彙集十數篇與自然資源管理、部落地圖相關論文成集：《把人找回來—在地參與自然資源管理》，提供了豐富的相關資料與研究經驗，成為目前國內最為完整的部落地圖相關之研究專書。此外，自 2002 年，由原民會委託學術單位研究並出版的「調查研究報告」中，我們更得以窺見在「新伙伴關係」政策具體化下的「傳統領域土地調查」其計畫目的、研究範圍、研究項目、實施步驟等計畫基本架構。而根據各期的研究成果報告，也詳實記錄了各期的辦理重點與各地區的調查進度，是屬於學術團隊彙整的研究成果。

台灣當前的「原住民傳統領域土地調查」其緣起於執政黨總統候選人於 2000 年競選政見中所提出的「台灣原住民族與台灣政府新伙伴關係」政見，關於原住民傳統領域土地權、自然主權的恢復。隨著新政府執政後成為政策綱領，而由原民會著手規劃並成為採購招標案，於 2002 年由得標學術機構實施（台灣大學地理環境資源學系，即「第一期」計畫），並邀集分屬不同領域的專家學者協同主持、參與計畫。若從此計畫細部來看，則約略可以 2003 年（第二期）為界，體察出計畫企圖上的轉變。我們可以從一、二期計畫所揭示的「計畫目的」上獲得比較，第一期的計畫目的簡述如下（國立台灣大學地理環境資源學系，2002:I-2）：

1. 培訓部落調查人才。
2. 輔導使用繪圖工具。
3. 喚起部落自主意願。
4. 繪製成圖經驗分享。
5. 邀請相關人員。

此期的計畫特色在於成立各地「地方工作坊」及學員培訓；而由目的之順序亦可見初期計畫目的上安排之階序，依次由培訓、召喚意願、再擴及於實際繪製，著重較多的部分在於部落主體的培力工作。然而由第二期後臚列的「計畫目的」（中國地理學會，2003:I-2）中，則可見其轉變與委辦機關對於「具體」調查成果的迫切要求：

- 1-5. 計畫目的之 1-5 條，皆為調查各種類型（神聖空間、部落周邊、湖海區域、國家管理區域）的傳統領域。
6. 蒐集口碑傳說、鄉公所的蒐集資料。
7. 激發自主性凝聚認同、供作原民會爭取權益之憑據。

僅只經過短短一年「地方工作坊」的短暫培力作為後，以呈現「具體成果」為導向的第二期計畫，顯然係在原民會迫於政治氛圍的壓力下而接續的。在 2003 年的計畫中，總計進行全台共計高達 55 個鄉鎮市（220 個部落）的超大型調查活動；而在預期成果的龐大壓力下，因而相對忽略了第一期計畫中所著重的地方培力工作，並且在初期所遭遇的困境皆未獲解決對策之際隨即大規模展開。也因此，執行單位壓縮了先前部落培力的冗長時間，而改採引進地方公部門（鄉公所）的投入執行¹⁷，以蒐集彙整資料交由學術機構處理；而各地鄉公所承接此一政策業務的單位，則以既有業務科層分別指定承辦（諸如由管理原住民事物的部門，甚至也有地區公所以掌理工程、農業、建設不等的課室負責）；然而，公所的承辦人員卻大多未曾接受過相對的訓練與具備充分認知。換言之，由第二期計畫所展現依附在國家政策、與機構主導下的製圖目的、執行方法與預期成果下，更加弱化了「部落」的調查主體性，是一連串「傳統領域土地調查」計畫案中，最為明顯的轉變與差異分野。

加入了公部門執行的傳統領域計畫成果，在目標既定、科層既有、方法既成的前提下，果然由初期的 31 個部落成果，一躍而成就了第二期生產 220 個部落傳統領域部落地圖，並在 2005 年 1 月立法院通過「原住民族基本法」前夕，「完成了三期一共 400 餘個部落地圖的「豐碩成果」。

二、相關之學位研究論文

張瑋琦（1998）以「河東」為田野地，參與了當地「社區總體營造」的過程中，發現了傳統阿美族部落以年齡為基礎的政治組織雖仍運作於部落社會之中，但其倫理卻已然開始受到挑戰；年輕人憑恃外界成就，挑戰了傳統「長尊幼卑」的倫理觀念。作者分析了「河東」部落的四種主要菁英，將「河東」部落的權威菁英區分為：「傳統晉升系統」下的傳統領袖、宗教領袖，以及「現代晉升系統」的民代公職人員、知識菁英；與族群菁英在而「河東」部落社區總體營造中成為主導的角色的過程。

¹⁷ 第二期的計畫目的，將第一期調查總建議（國立台灣大學地理環境資源學系，2002:I-33）中，建議商請各相關鄉公所「協助」計畫現場作業進行的要求，落實成為了「直接」交由鄉公所承辦人員辦理；換言之，傳統領域土地調查由原先學術機構的「輔導調查」，而成為各地鄉公所統籌負責的「行政業務」局面。

1994 年文建會首度於我國提出「社區總體營造」的計畫，該計畫係延續、融合了文建會先前關於社區文化、社區意識、及生命共同體的整合性概念，落實為政策的具體方案（黃錦峰，2005:55）。此計畫成為國家極力推動的公共政策，挾帶了龐大資源的支持，進入全台各地社區。於是，一個想要成為「社區」的阿美族部落：「河東」，就這麼跟上了潮流；在立場各不相同的專家、部落頭人組織的基金會、青年自發的部落青年會、官方系統，與部落居民各自在舞台上，展開競奪的戲碼。藉著重複而僵固的傳統、展演的文化活動，逐漸演變成：「譜」的殖民過程。作者以「譜」，點出了在國家「引爆」（empower）、專家介入，並挾帶豐富資源之下，部落菁英藉由參與社區營造，反覆藉由「譜」的操弄行動模式，進而複製宰制了殖民關係，提供了與本文研究之田野情境、過程極為類似的對照。

黃錦峰（2005）在宜蘭數個社區所做的研究中，亦歸結出相同之發現。即以國家所主導、專家規劃的社區總體營造計畫，到了社區就完全受社區菁英的覬覦與操控，因而衝突不斷。其所行的也是以營造傳統文化之名，行資源分配之實的操弄過程。從他們的研究中，我們反身省視與社區總體營造相似的部落地圖運動，亦為政府由上而下式的、以漢人社會的模式套入原住民部落。在依賴國家經費、資源挹注，而非社區部落自覺行動的出發點下，使得運動喪失了主體性，也因而造成了社區或部落內部陷入了資源的競奪中。

在原住民的部落地圖運動中，筆者認為，「解譜」的最為困難之處，就在於其在「主體性」的口號、與傳統文化的包裝下；如同揭露同樣膚色、同樣血緣的「內殖」者一樣的，為之更不容易。然而，並非所有的部落地圖都是被動的依附在國家政策與資源下所展開，亦有由部落自發性「由下而上」的積極作為。例如黃雅鴻（2003）以花蓮縣光復鄉 Karowa 部落為田野地，參與於部落地圖運動中，作者經由關注不同殖民權對於殖民空間建造的過程，闡述批判國家在經濟發展前提下對於 Karowa 族人的不正義，來解析霸權的內涵；並記錄了族人宣示主體性的自覺作為與反抗的過程。

施聖文（2004）則是透過行動研究，參與於部落地圖團隊於 2002-3 年在比亞外部落之原民會第一、二期計畫中。藉由工作坊、研習營與部落族人的互動式參與，成功的發揮了部落地圖「在地參與」、「地方培力」的主要意涵；其中，透過部落地圖的意涵，也觸發了族人對於所生長的土地情感，進而自發性的反抗林務局未尊重當地居民、將該地神木擅自命名的抗議霸權活動。由上述的部落地圖運

動中，不僅見到了真正的主體意識展現、地方培力的深化；更皆實踐了部落地圖的另一層意涵：即「對抗性地圖」(counter mapping)的意義，一種對抗當局對於地方權益的忽視，並凸顯地圖成為賦權 (empowerment) 與表達抗議的媒介力量 (蕭惠中，2001:199)。

第三節 小結

本章文獻回顧從馬克思的異化出發，作為揭露部落異化現象與宰制關係的基礎知識；並由受馬克思啟發而成就出的知識社會學中，探討知識與「真實」的關係、知識與權力的關係；再由實踐祛殖的後殖民學說，理解國家以主流社會中心思維的「東方主義」來建構想像原住民的面貌與需要；最後，並由後殖民論述中，尋求實踐的可能策略與方向。本研究基於社會學的批判旨趣，作為研究的方法論。

藉著回顧了四篇個案部落研究發現的兩大類研究結果，為本研究提供多元的參照視野；由文獻中筆者歸納學者及研究者對於部落地圖、與已成其運用主流的 GIS 系統與操作模式，多持正面肯定的態度。然而，在當前大多係跟隨國家政策而發展出獨特的「『台式』部落地圖¹⁸」，除了運動動機與過程有待反省外；其所宣稱的「參與式的平台」之上，平台上的權力分配卻也是不平等的。在決定資源分配、工具的選擇、及參與的程度上，部落與社區都是處於被國家、專家與菁英所決定的地位。此外，這樣的知識一旦以 GIS 科技將之數位化定位後，是否產生了在搶救耆老知識的貢獻之外，卻也將使得地方知識被「釘位」，導致傳統與文化由言說口傳的多樣性，趨於口徑一致的一元化？而關乎土地知識將永無「再生產」機會的非預期後果？

筆者反思，從這已然成形的科學「新典範」之下，是否隱存著我們忽略了的某些面向？在少數族群菁英高歌「主體性」的民粹氛圍與社會鄉愿之間、在「和諧的部落地圖¹⁹」的表象之下、在社會急於反饋弱勢族群土地正義的省思心態背後，我們是否放寬了社會學透視（sociological perspective）的檢視標準？在一片叫好掌聲之中，我們是否依然保持清醒？

¹⁸ 部落地圖的起源於第一章之前言部分已作說明，不再贅述。始於北美的部落地圖其動機、內涵與過程，均與在台灣大多數的部落發展模式不同，故以此稱之。

¹⁹ 2004 年 11 月 11 日，陳水扁總統以〈和諧的部落地圖〉為文，發表於「阿扁總統電子報」；文中盛讚部落地圖在國家計畫下，原住民傳統領域土地調查計畫的圓滿成果，是政府與原住民族群「新夥伴關係」的最佳寫照（中華民國總統府，2004）。

第三章 研究方法

本論文之研究方法，在探討議題旨趣、並評估田野環境，與筆者本身資源的優、劣勢及研究之限制評估下，將採取多重方法（multi method）作為本研究之方法與策略，以後述各節詳述之。

第一節 文獻分析法

本研究中的文獻研究與分析，在於瞭解太魯閣人的土地淪喪起因、過程，以及各時期殖民者對於太魯閣人的建構與論述、想像與企圖、族群關係，與族群領域的變遷史等資料，以增加研究的背景縱深、及社會脈絡的理解。文獻分析將分別以下列方法進行：

一、歷史回顧（historical review）

在本研究中，筆者將從知識社會學的基本命題與研究旨趣，即強調歷史脈絡在於認識社會、與分析文化現象上的重要性。由文獻中從事歷史回顧（historical review），即藉由歷史脈絡的溯源，來檢視與本文相關、關注議題的時間脈絡與展演歷程；分別由不同的面向理解詮釋，包括了：

1. **縱向分析**：即從研究分析本文關注的同一議題，在長期連續的期間裡，其發展與演進的過程與變化過程中，從事發展進程的觀察。例如太魯閣人之族群意識此一議題，在分析其今日已然成形的「太魯閣族」意識之前，則必須瞭解其展演的過程。其絕非跳躍式的產生變化，或一朝一夕突然的萌生我群意識，而是在歷史、社會、環境資源變化的長時間脈絡下，衝突、發展而致今日之所見。三百年前太魯閣人的東移遷徙、與發源地的互動、戰爭的蹂躪、國家機器的侵奪、資源的消長，所造成血親家族的解體、與太魯閣族群意識的再建構，皆須放在長時間的歷史脈絡下來作為文獻的分析素材。而將此一過程順向的歸納演繹、抑或逆向的溯源，皆屬縱向的歷史回顧。

2. **横向分析**：分析同一焦點議題，在不同時間裡的相同、相異特徵的比較與分析。例如針對「殖民政策」此一焦點議題，將之擺放在不同時期交互對照，其對於太魯閣人／地的處理、策略；與不同時期太魯閣人對於此一議題之情境與對應。再如不同時期的太魯閣人對於「領域」的詮釋觀點，在日治時期集團移住前、移住後，與當代建構族群運動中的不同歷史時間、環境空間下的想像，比較其異同與變化，均為横向層面的分析與歷史回顧。據此，筆者從時間的分野，以及其與田野中採集的報導對話，將關於太魯閣人對於不同時間下的領域觀，區分如下：
- A. 過去的：族群大遷徙後的「傳統領域」（發源神話、遷移過程、傳統部落）
 - B. 現在的：集團移住後的「生活領域」（移住後的現居平地部落）
 - C. 未來的：「傳統領域運動」中的「認同領域」（加進了意識型態的「想像自治區」）

然而，進行歷史回顧時，亦需謹慎於我們將如何看待此般文本的態度。王明軻對於歷史有如下之區分：「歷史是指過去真正發生的一些自然與人類活動過程，而『歷史』則指人們經由口述、文字與圖像來表達的對過去之選擇與建構。」（王明軻，2003:pxii）。其進一步對於歷史實體論述的批判，則是：「歷史實體論在學術上的疏失，主要在於將文本(text)與表徵(representation)當作歷史事實(historical facts)與民族誌事實(ethnographical truth)，忽略了歷史文本的社會記憶本質，以及文化表徵的展演本質—也就是忽略了兩者之產生與存在的歷史情境與社會情境。」（王明軻，2003:387）。亦正如知識社會學所強調的，知識與文本正是人的社會脈絡所決定、生產與建構的。換言之，文本的「歷史」未必等同於歷史。尚且，無論我們如何周延的分析歷史，我們都無法避免的僅能窺見歷史的片面而非全貌。若將歷史文本獻作為唯一的解釋來源，將是研究方法的謬誤。因此無論是縱向的、抑或是橫向的歷史回顧，藉由文獻的耙梳，它將作為本研究的基礎工程、與作為背景的認識根基；由此開展研究的起點，甚至藉由文本的反身檢視、批判此一歷史文獻本身的意識型態。

二、理論回顧（theoretical review）

社會學理論提供了解釋人類社會的各種行為、概念架構、與邏輯，將之與田野中的觀察發現加以評論分析，我們得以檢視這樣的觀察、發現與理論經驗的一致性、代表性。藉由理論將研究觀察的視野延伸，而獲致更加的完整性。

三、研究文獻回顧

文獻是一種知識的再現機制，藉由文獻分析，可以獲致一條關於研究對象的背景知識捷徑；但不容否認的，文獻再現知識的同時，卻也同時隱含了著述者的社會脈絡、複製了書寫者的意識型態寓含於其中。此外，至少在筆者下筆之前，歷史文獻它呈現的皆為「過去」如何，而社會是流動的、隨時在改變的；就時間而言，歷史資料僅能提供過去的、當時的，與片面的資料，以作為研究者歸納的根據。因此，文獻分析提供了一種相對重要的研究概念，而不是絕對的模型及全部的過程，它僅作為筆者瞭解田野的認識根基。關於當代太魯閣人又如何想像與思考，仍需靠著進入田野中，藉由進入田野的報導採集，進而與文獻交互辯證、或補足文獻分析之不足。

第二節 焦點團體訪談

焦點團體訪談 (focus group interview)，係與一群成員同質性相仿為基礎的小規模團體，就特定的命題焦點，以開放式的型態，所進行的訪談方式。此一名詞首先由莫頓 (Merton) 等人於 1956 年，在其著述 *The Focused Interview* 中提出，也是社會科學研究者常作為蒐集資料的方法之一 (Patton 著，吳芝儀等譯，1995:272)。

筆者因長期關注 1914 年發生於台灣東部的「太魯閣事件」議題，曾於 2005 年受太管處（太魯閣國家公園管理處）之邀請，舉辦為期半年的「太魯閣事件文物展」。此特展於太管處遊客服務中心展出期間，筆者也透過太管處、民間社福團體共同合作辦理、邀集了國家公園周邊的秀林鄉太魯閣老人，進行數梯次的「文化懷舊之旅」參展活動。筆者期待一方面藉由文化活動，與部落長者分享筆者的研究成果；另一方面藉由活動期間部落老人大量聚集（其中包括考量了聚集的動機係因參與文化議題）的難得機會，筆者也在指導老師的建議下，以焦點團體訪談的方式進行了三梯次的訪談、共由五十位部落長者參加，報導人涵蓋了秀林鄉大部分社區，分別為：

1. 秀林、民有、民治、民享與富世村
2. 三棧、加灣、景美村
3. 銅門、榕樹

焦點訪談參與對象的選擇，以來自於相同的社會背景、並基於對傳統領域知識的相對熟悉程度，以及報導人對於過去在傳統領域的生活經驗與認知為考量；因此，訪談的對象設定以七十歲以上的太魯閣老人為邀請的對象。此一年齡層的報導人，均曾經歷太魯閣人遭逢族群領域巨大改變的一段歷程；諸如 1914 年的太魯閣事件、1930 年代積極展開的集團移住政策、與 1949 後國民政府到來後的互動與衝突。經邀請後發現，最為難能可貴的是，其中有數位受邀的報導人甚至誕生於太魯閣戰爭當時，也為此次的焦點團體訪談提供了珍貴的報導。此外，在平衡性別的考量下，成員的性別選擇尤其關注在太魯閣部落地圖調查運動的過程中，被嚴重忽略的性別面向，即女性對於地域知識的報導，故而儘量以女性成員為優先。在成員社會地位的社會階級上，也選擇了部落底層的報導人，期待有別於經常出現於研討會、部落說明會、或小組邀約會議中壟斷報導資源的菁英語言。

訪談過程中語言的隔閡，除了直接影響訪談進行的流暢度，也會造成報導人的信任、耐性、詮釋深度等不同的反應；因語言產生的干擾，亦將影響焦點團體訪談的信度與效度。因此，筆者審慎評估後，邀請了在族群與部落中地位重要、且專職研究族語的退休校長，在筆者預設的特定議題為範圍下，進行訪談的主持。而筆者在延續訪談前，則先行帶領參訪文物與舊居地影像勾連起的懷舊情境與氛圍中，將避免以漢語直接詢問的情形儘量減至最少。而筆者也在預先徵求肖像權、與錄影告知的前提下及授意之下，進行了側面影像與語音的紀錄²⁰。

為了報導人的體力負荷及訪談焦點的集中，實際訪談的時間原則以一至二小時來進行。也因此，部分報導人雖已於筆者走訪部落時進行過個別訪談，且已有了基礎的熟識度，但為了進入核心議題的時間控制，則先以邀請報導人參觀事件文史特展、並播放筆者實地踏查各部落舊址的影像紀錄，來觸發長者對於過去對於傳統、生活領域的記憶。在參訪的過程中筆者與訪談者積極互動，彼此建立情誼與信任，作為焦點會談的暖身。部分報導人在參訪過程中，甚至指認出影像中自己的原屬部落，且對於建築物、山川地景，與過往的生活情境都能娓娓道來；在歷經六十年以上的時空隔離後，部落老人藉著文物、影像的觸引，再次找回了與他們生命連結的、與土地的情感。

訪談前的暖身，除了解除報導人對於筆者關於傳統領域瞭解程度的疑慮、跳躍過對於地域基礎的相關知識，得以直接進入訪談所設定的主題內容，此外，也決定了訪談進行中使用語詞（這裡指的語詞非指族語，乃是與土地、地名相關的字彙與知識）的深度，進而導引出連帶關於土地知識、領域觀的一整套文化結叢（cultural complex）。訪談中，不但激起了參與成員主動、互補、相互檢證下的討論，筆者也由其中觀察適合再加以深入訪談之報導人，作為日後進入深度訪談的對象。

²⁰ 然而，在訪談及參訪的暖身過程中，仍有數位族中菁英在未經同意下，進入會場、並逕行動用專業攝影器材拍攝老人，並在未徵得主持人同意的情況下，在訪談過程中數度粗暴的打斷訪談秩序。

第三節 深度訪談

在焦點團體訪談中，由於筆者委託的譯者身份，其亦是太魯閣正名運動反對陣營的主要領導者，且三梯次的部落老人亦有各屬三群²¹者；然而，除了意外促成一對十數載未曾謀面的姊妹相會的插曲外，三梯次的焦點團體訪談並未有訪談主題外的非預期後果出現，即如因族群意識引發的衝突等。

筆者意識到以社區為單元的團體訪談，固然使得彼此熟識的成員在進入團體參與訪談時，消弭了對於陌生環境、與角色的緊張關係，得以立刻進入訪談核心，也有助於地域事件、及個人特殊經驗報導的驗證與平衡上之助益。然而，團體式的訪談亦有其限制，在涉及成員間的敏感話題，例如在高度敏感的太魯閣族群意識議題，是否會引起成員的不安、緊張？尤其是翻譯的老校長從頭至尾從未稱呼「太魯閣『族』」一詞，反而頻頻以「賽德克」宣稱之際，卻未見有衝突出現；倘若空間轉換至一般的族人集會、甚至正式的研討會上，此舉必然招致嚴重的抗議反駁。

由田野的經驗中筆者也發現，花蓮地區的德克達雅、道澤人（簡稱「兩小群」），在「太魯閣族」正名成功後，已出現「寒蟬效應」，在正名運動中宣稱自己為「賽德克族」者，如今在部落中多少都曾遭致歧視、言詞挑釁、或其他族人不友善的舉措。因此，對於「我是誰？」除了少數仍堅持並對外宣稱者外，兩小群族人大多採取壓抑策略，不願再對外多談、或畏懼被冠稱「沒有族群意識者！」。一位報導人曾痛苦的告知筆者：「再這樣下去，快要精神分裂了」；甚至有原先認同「賽德克族」者務實地加入登記「太魯閣族」後，仍被譏諷為「西瓜族」、「騎牆族」。因此，屬於兩小群者對於他們所認知的傳統領域、與對於部落地圖運動的觀感，筆者也無法藉由焦點團體訪談來瞭解。毫無疑問的，在部落地圖運動中，就主觀條件而言，他們似乎喪失了參與的動力；而就客觀條件而言，他們也幾乎沒有參與的權力。因此，藉助深度訪談（in-depth interview）正可彌補在焦點團體訪談的限制，引導出報導人更深層的社會與心理背景。

深度訪談的對象，分為兩大範疇；其一，是以部落地圖團隊成員、部落菁英

²¹ 即傳統族群分類系統的「賽德克」三群：太魯閣（Truku）、德克達雅（Tkdaya）、道澤群（Tuda）。

爲主的訪談對象，藉以瞭解屬於官方（至少其代表了在國家政策下的分工角色）的觀點、部落地圖調查目的、計畫、過程、預期的成果，及地方政府執行與中央政策間的互動關係等資料；其次，是以焦點團體訪談中觀察到的特殊報導人、以及本研究特別注重的一般底層太魯閣人，作爲預設的訪談對象，以獲致一種迥異於政府、報告文本、菁英代言轉述的資料，屬於真正太魯閣民眾觀點的說法取得。

然而，因本研究涉及於族群意識型態、與部落權力關係之議題，具有其敏感性，爲避免衍生報導人困擾，訪談對象均以代號匿名呈現、身份背景則模糊略稱之。深度訪談的方式，由於不再以年齡作爲訪談對象的篩選條件，因此非完全著重於領域知識的報導，乃較側重於對運動本身的看法。首先，在訪談對象的廣度上，期待得以涵蓋足夠的層面，來廣泛地與官方、菁英，及太魯閣民眾對於進行關於族中刻正進行的運動、甚至敏感議題的討論；其次，從報導人的代表性上，訪談對象包含了：

- (1) 未必履及、認識，但卻積極宣稱、主導論述傳統領域者（如菁英）。
- (2) 過去曾居住於傳統域域、且兼具當今生活領域知識的部落報導人。
- (3) 目前仍以傳統生產方式從事生產，或持續涉足傳統領域者、及仍然居住於傳統部落者（如獵人、高山菜農）。

研究者期待從生活於主流社會、部落內部、以及「真正」居住在傳統領域中的太魯閣人，由不同身份的空間想像、與建構向度，從事初步的深度訪談。因此，訪談仍將設定可以依循的主題架構上，將以對部落地圖運動的瞭解度、參與感、成果的認同感等議題展開。訪談中，並視訪談發展，再延伸深入相關的議題。也因此，如何維繫訪談的信任關係、並努力消抹去製造採訪者／受訪者的認知，便顯得格外重要。除了克盡筆者研究的中立態度外，長期田野中建立的友好關係，並藉助先前具備的田野知識，與受訪者交換溝通來打破疏離感，亦爲訪談的優勢或努力方向。

在訪談採集地點的選擇上，將在沒有第三者在場的前提下隨時進行，以獲得由個人的、真正的體認角度觀看本研究所關注的議題；因此，訪談方式傾向於以個別登門拜訪的方式進行。雖然在數次傳統領域的公開說明會，也曾聚集了小群的關心民眾，理應爲一個良好的訪談機會；然而筆者認爲事實卻不然，由於上述的「寒蟬效應」擴散的結果，必然已在前來參與者的身份上排除了兩小群的人，於是參與部落地圖說明會的民眾，在其族群意識上，亦多屬自我選擇（self

selection) 下的認同「太魯閣族」者。因此，從參加公開說明會的民眾中隨機進行訪談，所得到的將是已經經過政治與意識篩選過的成員，若採集其觀點與詮釋、且將之用以作為分析資料，所造成的將是生態上的謬誤 (ecological fallacy)。換言之，積極參加此類公聽會者，我們可以合理推定，其多係為主觀上意識與態度的基進者、或客觀上的被通知與接納者，而成就的將是「純太魯閣族」的「傳統領域」建構工程。誠如族中一位政治領袖曾言：「傳統領域調查，要由有『族群觀念』的人來作！」。究竟是族群界定了領域、抑或是領域造就出族群，在太魯閣如此具高度意識型態的區域作傳統領域調查，究竟是何者取決 / 界定於何者？已然成為了套套邏輯 (tautology) 的因果關係。

筆者期待從深度訪談中，理解出在地人對於部落地圖運動的觀感，究竟是草根性的復振運動、抑或只是菁英為自我設想目的下的另一場政治動員運動；此外，部落普遍的參與意願與程度如何、與獲致的成果分享又如何？也待藉由深度訪談中去釐清。

第四節 參與觀察

正因為太魯閣部落地圖運動在具備高度的菁英性、與意識型態的背景下展開，菁英團隊的決策，成為了決定進入者或被拒者的守門人角色。於是，在一個連族人都不見得得以進入的封閉田野環境下，更遑論外人的加入。然而，由於筆者先前長期發表專欄，多次撰寫身赴人跡罕至的太魯閣傳統領域踏查心得，因此受到團隊的邀約，加入「秀林鄉傳統領域調查小組」的部落地圖調查活動；於是方得以在偶然中，順利地進入如此封閉的研究田野中，直接進入了團隊核心。因此，藉由參與觀察法（*participant observation*），由局內人的角度直接觀察、紀錄本文所研究的團體與活動，觀察部落地圖團隊實際的運作情形，以瞭解成員的參與動機、進入的篩選機制、分工過程、互動經過，最終，並據以分析、理解製作部落地圖的實際目的，成為本研究最為重要的研究方法。

由初步參與關於調查的計畫與活動過程中，可以發現工作團隊的運作中，呈現的是鬆散、不定期、無計畫性，且無時間表式的進行傳統領域調查工作。而歸納出活動的型態大致分為兩類：其一是公開的活動，如說明會，發表會等；其次是私下非公開的活動，是成員私下、甚至是僅有兩三人的互動。而大多數的討論，除了少數幾次的公開會議外，討論與互動大多係以非正式、非定點的聚會方式進行著，成員也不一定會全部到齊。於是，幾次的討論也隨性的在筆者的家中進行。參與觀察的田野地點與活動，竟繞回了研究者自己的家中，成為研究過程中有趣的現象。

第五節 現地踏查

古來許多探險家之所以能闡明前人未發之隱微，擴大知識之領域，
絕非逸居於衽席之上，即可憑空捨得此功果。
而必須冒百難、不顧萬死，挺身率先，
深入蠻烟瘴霧之間，涉渡祁寒無橋之水，攀登隆暑無徑之山。
絕望復絕望、瀕死復瀕死，如此，方能成就其偉績。

伊能嘉矩²²

1895 年隨軍渡台的日本學者伊能嘉矩，以其與台灣相關的豐富著作、研究，而後來被稱為「台灣學的先驅」、日治時期的「人類學三傑」之一。他首創了被作為架構基礎、並沿用至今日的台灣原住民系統分類；也曾進行原住民全面性的調查，足跡踏遍全台；對於日治時期的人類學的學術貢獻，可謂貢獻厥偉。而「踏查」便是伊能嘉矩所不斷強調、使用的研究方法。在其身後，其紀念碑文上篆刻的銘文，亦正是被引為其一生治學方法最忠實的註腳，即其手撰的「踏查三原則」。

早期的田野環境皆需要有如伊能《趣意書》中慷慨陳言的精神，是憑藉著決心和勇氣，藉由踏查深入絕境險地，來從事田野現場調查。然而今日的田野環境，已不具伊能當初的踏查「危險性」²³；當初生活於其中的原住民，如今也離開了伊能百年前履及的田野地。因此，渺無人煙的舊居地，仍屬「田野」？甚或還需要「踏查」乎？

筆者以為，領域與族群發展有著極為深切的互動關係與影響，太魯閣人早年居處於險峻深絕的山區，經歷了「太魯閣討伐」、「集團移住」政策、與國家公園的成立，昔日的舊社與家園如今早已成為廢墟；祖先的土地，被荒棄在遙遠的深山中。展演至當代，有著強烈族群意識的他們，在爭議紛擾中仍堅持從泰雅族中恢復「正名」。起源之一，正是三百年前，那場自發源地翻越奇萊山東遷的族群遷

²² 伊能嘉矩《趣意書》，收譯楊南郡《台灣百年前的足跡》。

²³ 這種「危險」的感受性是相對的；對於居住在傳統領域的原住民而言，面對外來的陌生「研究」者，何嘗不是相對「危險」的？

徙行動，在地理隔絕產生的空間認知上，展演至日後之「賽德克」與「太魯閣」的族群認知差異。

由於興趣索然，筆者在十餘年間經常走訪太魯閣傳統部落舊址。而當筆者翻越奇萊大山的險惡之地，才能感受到三百年前，東遷的太魯閣人下到立霧溪畔的新生家園，而命名為 Topoqo²⁴的那份喜悅與感動；當攀越峽谷天險，方得感受日軍以何等強烈的企圖，迫使太魯閣人讓出這塊生存之地的決心。藉著現地踏查，筆者找到了一些線索。筆者期待藉由投身於太魯閣的高山深谷間，持續走訪太魯閣人的傳統領域，重回田野現場，由親身履勘、實地踏查來追尋太魯閣人的空間脈絡、回溯族群的領域根源，作為理解這支族群的基礎、及探尋今日種種族群關係現象的空間資料，以作為分析理解的參考。

因此，本研究亦以類似考古學中現地踏查的方式，持續走訪族人的傳統領域與舊居地的實際位置，據以瞭解當時人口、聚落的分佈與關連性的強度。更重要係藉以審度其環境資源，俾以作為對於傳統領域的基礎認識、以及與報導人的對話基礎。現地踏查其目的係輔助、驗證研究成果與報導資料，但僅作為一種相對的研究方法與策略，以避免落入地理決定論（geographic determinism）的窠臼之中。

²⁴ 舊部落名，同註腳 4。

第六節 研究限制

一、語言的限制

毫無疑問的，筆者對於太魯閣人族語使用的限制，是本研究的最大限制。除了基礎的問安、招呼族語、與片段的日語外，筆者的田野訪談均需藉助翻譯進行，不僅限制了筆者田野的自由度、機動性，更需花費冗長的時間，在於確認、翻譯訪談內容的功夫上。

此外，語言無疑的是最重要的文化符號，它在傳達我們意圖表達的意涵，同時也傳達了身份與認同等符碼，寓於言詞的傳達過程中。訪談過程中語言的隔閡，除了將影響訪談進行的流暢度，也往往造成報導人的信任、耐性、詮釋深度等不同程度的相對干擾與反應。筆者從田野中發現，此種效應特別表現在感受性議題的轉譯過程中，尤為顯著。筆者曾經於銅門部落進行訪談時，就有深刻的體會；當時筆者曾透過年輕友人生澀的翻譯，針對當地某項文化產業的議題採訪耆老。數度拜訪後，仍不得要領，問與答總在虛虛實實中打轉，兩週後筆者仍無法進入核心議題。偶而一位熟諳日語的師長與筆者同行採訪，師長主動與耆老以日語寒暄過後，立刻打破藩籬，進入話題；流暢的溝通將那位耆老帶入了深層的回憶中，進而觸動雙方的肢態、眼神，都能立即使得對方感受與理解。最後，大家甚至唱起昔日遠征南洋的日本軍歌，而引來了附近更多的耆老加入，雙方欲罷不能，酒過三巡後，進而相約一定要再相見。兩個小時的訪談收穫，較之筆者兩個月來的日夜叨擾、鎮日守候還更加豐富。惟語言之限制，大多出現於年長的報導人，而在語言無法在短期間克服的情況之下，藉由翻譯者協助轉譯，仍將是筆者對於語言限制的對應策略。

二、個案研究的特殊性，成為研究之限制

各地的族群對於淪喪土地的處境不同、族群意識不相同、對於土地的文化觀念亦不相同。並非所有的族群都有著如「太魯閣族」的認同問題；或族群菁英，均具有太魯閣部落的特殊性；也並非所有的族群與社區，均是在當前「台式部落地圖」「給經費、找專家、『作』地圖」如此的運作模式下，展開部落地圖的製作過程。因此，太魯閣的部落地圖運動僅能視為一種特殊個案，無法充分地參考、

套用其他地區部落地圖的發展條件，亦為本研究的限制所在。

綜合上述各種的研究方法，無論是藉由文獻研究、多樣的訪談方式；各種研究方法各有其優勢與限制，然而卻也是互補其所不足的、互相扣連的。在研究流動的、變化的，與豐富的人與社會的科學知識中，沒有絕對的研究方法、而僅有相對的研究策略。筆者期待由多元的研究方法中，能豐富地獲致多元的研究資料，作為本研究的根基與磐石。

第四章 「太魯閣」：一個身份認同與地域空間的知識符號

第一節 不同情境下建構出的「太魯閣」族貌與地觀

傳統領域是一種特定身分者的「歷史空間」。然而誰具身份來論述傳統領域？誰夠「合法」宣稱傳統領域的權力？2004年1月後，台灣出現了官方承認下的「第十二族」：「太魯閣族」²⁵；然而，究竟這支族群是「誕生」的新族群、還是被「找到」的舊族群？較之其他地區展開的原住民傳統領域調查，太魯閣的傳統領域土地調查運動承接了前次「正名」運動所遺留下來的政治資產，但也相對繼承了紛紛擾擾的「正名」運動後仍未定論、而各自表述的政治負債，造成了最為複雜的運動環境。製圖過程中，旗幟鮮明的意識型態對壘增加了我們理解「太魯閣」的複雜性。「太魯閣」究竟接納／排除了哪些認同成員／地理空間？因此，在我們討論太魯閣傳統領域之前，得先從究竟什麼是「太魯閣」瞭解起。

²⁵ 為求尊重傳統原住民無文字社會對於領域的原始稱呼與空間意義、各部族的自稱；且以漢文作為轉譯，易造成寓於文字本身意含的聯想、曲解，故本文以羅馬拼音呈現於地理空間名稱；此外，對於本文中交替使用羅馬拼音或漢文轉譯的人群分類名稱，則說明原則如下：

- (1). Sedeq：漢譯「賽德克」。即傳統人類學上，「泰雅族」兩大亞族之一，該族族人稱「人」為 Sedeq，包含了 Truku、Tkdaya、Tuda 三個方言群所組成；並以中央山脈為界，分為東部 Sedeq（東賽德克）與西部 Sedeq（西賽德克）。
- (2). Truku：早期漢譯多為「德魯固」，隨著正名運動的推廣，後多隨之譯為「太魯閣」。在傳統人類學的分類上，屬 Sedeq 亞族下，「群」的分類單位。
- (3). Tkdaya：漢譯「德克達雅」，亦有稱為「巴雷巴奧」(Balibao)、「木瓜蕃」、「巴托蘭蕃」(東部)、「霧社蕃」(西部)。在傳統人類學的分類上，同屬 Sedeq 亞族下，「群」的分類單位。
- (4). Tuda：漢譯「德烏達」，日人稱「道澤」，因部分族人東遷移居至陶賽溪流域，故亦稱「陶賽」。在傳統人類學的分類上，同屬 Sedeq 亞族下，「群」的分類單位。
- (5). 太魯閣人：即東部 Sedeq 人（東賽德克人）。由於在移民東部的過程中以 Truku 為主的一群，因此 Sedeq 三群密切接觸、並適應共同的生態環境後，也逐漸形成了心理上以 Truku 群為主的觀念（廖守臣，1977:85）；因此本文以「太魯閣人」此種文化涵化（acculturation）過程與後果下的概念，泛指東部 Sedeq 三方言群。
- (6). 「太魯閣族」：Truku 群基於要求東部 Sedeq 三個方言群自「泰雅族」中分裂，而片面主張（有絕大多數的 Tkdaya 與 Tuda 人反對）的「族名」。因係官方於 2004 年 1 月 14 所宣布「認定」為「第十二族」，在族群內部及學術界尚有極大爭議，故加以引號註記，並持保留態度。

「太魯閣」應如何定義？在社會的一般認知上，它是一個國際知名的觀光景點；在稍具歷史概念者的眼中，它是一支流浪了近百年族群的原始家園；在「正式的」身份上，它同時也是台灣官方所承認下的「第十二支」原住民族。太魯閣既是一個特定族群身份的識別、也是個專屬地理空間的概念。抑或我們可以這麼說，「太魯閣」是一個「符號」（symbol）；符號是一種象徵、一種概念，它由特定者賦予意義、並充實其內涵；換言之，透過了特定「知識」的宣稱，符號所代表的意義才能被體現。

一、口碑中的「太魯閣」

太魯閣人的起源，其傳說眾多。透過各方文獻與田野口碑，筆者採集整理出一種族人間普遍接受的，關於這支族群起源的說法；即是三百年前的族群遷徙活動，大致歸結如下：

三百餘年前，廣大的東部山林，仍是杳無人跡的原始林野。豐沃的土地上，野生動物群居而生；發源自高山雲峰、千萬年源而不絕的溪泉，將大地蝕切成雄偉深邃的峽谷、與峰巒疊翠的山脈。這裡沒有人煙、沒有名字，西方屏障的大山將這裡與世隔絕，萬物在此自然和諧地生活了千萬年。直到一天，一群來自西方的獵人，一路追尋著獵物，爬上了大山的山頂稜線。展現在他們眼前的，是從未有人見過的東部林野；豐富的獵物奔竄在原始林間，這裡有充足的日照、豐沛的溪泉，深山幽谷間垂懸的瀑布、茂盛廣闊的森林，一切宛如仙境。

這樣的景象，深深地烙印在這群來自於 Truku-Tarowan（今南投，仁愛鄉靜觀一帶）的獵人心中，結束遊狩的獵人回到部落後，立刻把這個發現告訴族人。由獵人口中敘述的山後之地，充滿了無盡的希望與生機。一心嚮往著新土的族人於是帶領著家眷，準備了耕具與種籽，攀山越嶺，朝日出的方向，向著這山後的希望之地出發了。

族人們越過他們稱做 Kaliyanomin（奇萊山）的屏障大山，來到了立霧溪上源，在傍著溪水的山坡上，建立起東遷後的第一個

部落，他們把這裡命名為 *Toboqo*，意謂「初到之地」。而後，由於家鄉的人口與耕地日趨飽和，絡繹不絕的族人隨續著越過大山，依循這條遷徙之路，沿著立霧溪陸續建立起各社，展開了臺灣山地的族群大移動。而立霧溪畔，也第一次刻畫下人類活動的痕跡。

東遷的族人在這塊土地上繁衍茁壯。由於屏障大山的阻隔，逐漸發展出新的生活型態與不同的文化價值，而漸漸地有了自己的族群意識。他們開始自稱為 *Truku*，以別於原來的族群，而族人們生活的範界，則被外界泛稱為「太魯閣」。這群峽谷族群，在水畔、幽谷，與山嶺之間，享受著立霧溪帶來的生命滋養，終於有了屬於自己的峽谷文明。太魯閣人，就在這樣與世隔絕的環境中，生活了數個世代。(金尚德，2001:6-7)

此外，同一時期先後陸續有 *Tkdaya* 人自 *Tkdaya-Tarowan* (今南投，仁愛鄉春陽村)、*Tuda* 人自 *Tuda-Tarowan* (今南投，仁愛鄉平靜村) 越過中央山脈往東部集體遷徙，分別約略散佈於木瓜溪流域、與陶賽溪流域一帶。在這樣的環境中，北有橫障於北的南湖大山、西有縱屏於側的台灣中央山脈，皆為作物生長極限與不利於長期活動的三千公尺以上高海拔區域，也自然形成了封閉獨立的條件。這裡是太魯閣人的傳統領域、是傳統上「泰雅族」族群分布的最南界，與阿美、布農族群比鄰的「邊界」位置；這裡也是本文的研究田野，正如位處「華夏」邊陲中的「羌族」一般，這裡也正是族群認同變遷最鉅的邊緣地帶；台灣原住民族群的邊緣研究、與部落地圖中的族群「造界」研究，也適合於從這裡展開。

二、他者的想像與建構

清代關於台灣原住民的認識及分類，由於官方對於相關知識的匱乏，與政權勢力的有效「治理」範圍限制，因此僅能依憑著有限的認識，而將之簡單區別或概分統稱。諸如以居住地區分概之「北番²⁶」、「南番」；及以接受漢化程度不同而

²⁶ 本文中「番」、「蕃」均為忠實呈現引述文獻原文、或歷史與社會脈絡下的當時稱謂與觀念，並非不尊重原住民的歧視用語或觀念。

有「生番」、「熟番」之別。其中，有關於當今我們所認知的泛「泰雅族」（包含賽德克、賽夏）概念，則因其男女皆有紋面的特殊文化表徵，在文獻上亦有以「黥面蕃」、「王字蕃」之稱。其中有關直接指涉「太魯閣」的古稱亦屬眾多紛紜；從歷史文獻中，有關「太魯閣」的記載，最早可以追溯到十八世紀初的康熙末年，以「倒咯嘅」之稱見於文獻（檜崎太郎，1914:1）。然而，值此時期的文獻記載所呈現的，大都是未經詳察考證的憑空臆測，尚不能以「知識」來稱之；內容也多屬於道聽途說或穿鑿附會之言，描述則多半充滿了離奇、詭異與神秘的形容。諸如清人六十七氏，奉命於清乾隆九年（1744）巡視台灣三年期間，於其著《番社采風圖考》中，就曾有後述怪誕不經的想像與描述：

內山有社名曰「嘟嘅」，其番翦髮、突睛、大耳，狀甚惡；足指如雞爪，上樹如猱獮，善射好殺。番境補遺云：「雞距番，足趾楂柵，食息皆在樹間，非種植不下平地。常深夜獨出，至海濱取水；遇土番，往往竊其首去。土番亦追殺不遺餘力，蓋其足趾楂不利平地，多為土番追及。既登樹，則穿林度棘，不可復制矣」。（六十七，1961:18）

雞足番，趾如雞距；食息皆在樹間。其巢在深山中，與他社不通往來（六十七，1961:94）。

十八世紀清人的文中充滿了對於太魯閣人型如鬼魅、行蹤飄忽的離奇描述與恐懼想像；如此粗略的概念，完全稱不上是「知識」，以當時清政府對於台灣整體的消極態度，對於山中之人與事，除了當作奇風異俗的鄉野趣聞來看待之外，當然也沒有從中而生的權力關係。清代國家勢力對於「後山」東部的積極作為，始於 1871 年；當時琉球島民六十六名，因遭逢颱風漂流至台灣南部的八瑤灣（今屏東縣滿州鄉），後遭誤殺所引發日軍出兵台灣的「牡丹社事件」發生，方受清朝政府的重視。清政府基於國防的需要，於 1874 年派遣總理船政大臣沈葆楨來台善後，確立了「開山撫番」政策，成為了當時時空背景下首度「積極」的原住民政策。其重要的作為之一，便是開鑿北、中、南三條道路²⁷，直達當時清政府勢

²⁷ 沈葆楨的「三路」，即「北路」的蘇花古道，由蘇澳至奇萊（花蓮）；「中路」為八通關古道，由林圮埔（南投竹山）至璞石閣（花蓮玉里）；與「南路」為崑崙坳古道，由鳳山郡城開至台東卑南覓。

力轄外的台灣東部地區，以求充實東部邊防，並避免外國勢力的再次侵犯。而隨著國家權力的拓展延伸，以往關於當地的族群與土地知識，也必然有了重新認識的必要。

其中，開鑿貫通於蘇澳至花蓮港（花蓮古名）的「北路」，打開了自古以來太魯閣人憑恃著的環境天險，迫使太魯閣人首次遭逢國家勢力。隨之展開的一連串互動，更使得外界對於「太魯閣」之人與其領域，也終於有了較為清晰的片面描述。當時奉派開鑿北路工程的福建陸路提督羅大春，在其所著《臺灣海防並開山日記》中，翔實的記錄了在開拓道路與開山撫蕃的一年零數天期間，對於這塊土地與人的見聞紀錄；其中包含了關於地理知識的詳細記載、族社的描述，與相關的族群關係：

蘇澳至東澳，二十里；東澳至大南澳，三十里；大南澳至大濁水溪，三十里；大濁水溪至大清水溪，二十五里；大清水溪至新城，四十五里；新城至花蓮港北岸，五十里；通兩百里。（羅大春，1971:34）

自大濁水起至三棧城止，依山之番，統名曰大魯閣（即 Truku）。其口社曰九宛（Kauwan，社名，下同）、曰實仔眼、曰龜汝、曰汝沙、曰符吻、曰崙頂、曰實空、曰實仔八眼，凡八社；憑高恃險，野性靡常。

花蓮港以南，為走秀姑巒之道；故木瓜番（即 Tkdaya）游獵之場也。登高遠望，平沙無垠；茅葦盈丈，人跡不到。蓋以該番兇惡不亞斗史（即 Tuda）諸社，故沃壤曠如。（羅大春，1971:47，括號為筆者所加）

文中首次詳盡的記載了北路沿途的部分外太魯閣社名，與關於太魯閣人風土的描述，已經可以略窺而拼湊出外太魯閣的人文地理概貌。其中，羅大春也對於屢屢前來襲擊開路工程的太魯閣人描述、追擊至「番社」所見「搗其巢穴，果有草寮數百闋無其人，見新舊髑髏每寮多或百餘，少有數十，穢臭薰人…」之風土概貌、藉番通李阿隆操縱太魯閣人等記事，均有首度非憑空臆測與翔實互動的紀錄。

清軍的北路開鑿工程，仍在太魯閣人的奮力抵抗之下宣告完竣，並開設營盤、駐守官兵。但這太魯閣歷史上首次大規模的族群互動，並未維持太久。隨著清帝國國事倥偬無暇顧至、與營內疾病開始盛行，這支總人數三千名的清兵駐軍，猶如曇花一現般短暫，終於在奇萊平原上消失得無影無蹤。然而重要的卻是，自 1874 至 1875 年關於太魯閣初次的人文地理記錄已然被書寫並被保留了下來，記錄了關於地方的知識、也見證著這一段短暫的族群互動歷史；有別於以往憑空臆測，而堪以形成有系統的「知識」文本。它是前人在奇萊平原上留下的一絲線索，並未隨著清兵而佚失。羅大春的《臺灣海防並開山日記》有如 Latour 筆下 Lapérouse 船長所建構起地方與殖民知識的分水嶺（great divide）開端，具體而實用的資訊（對於即將到來的另一群他者而言）已在另一個遙遠的中心，被存續了下來、成為有用知識，且將成為下一次知識累積的起點。外者關於「太魯閣」的認識依然片面而懵懂，直到另外一個時代的來臨。

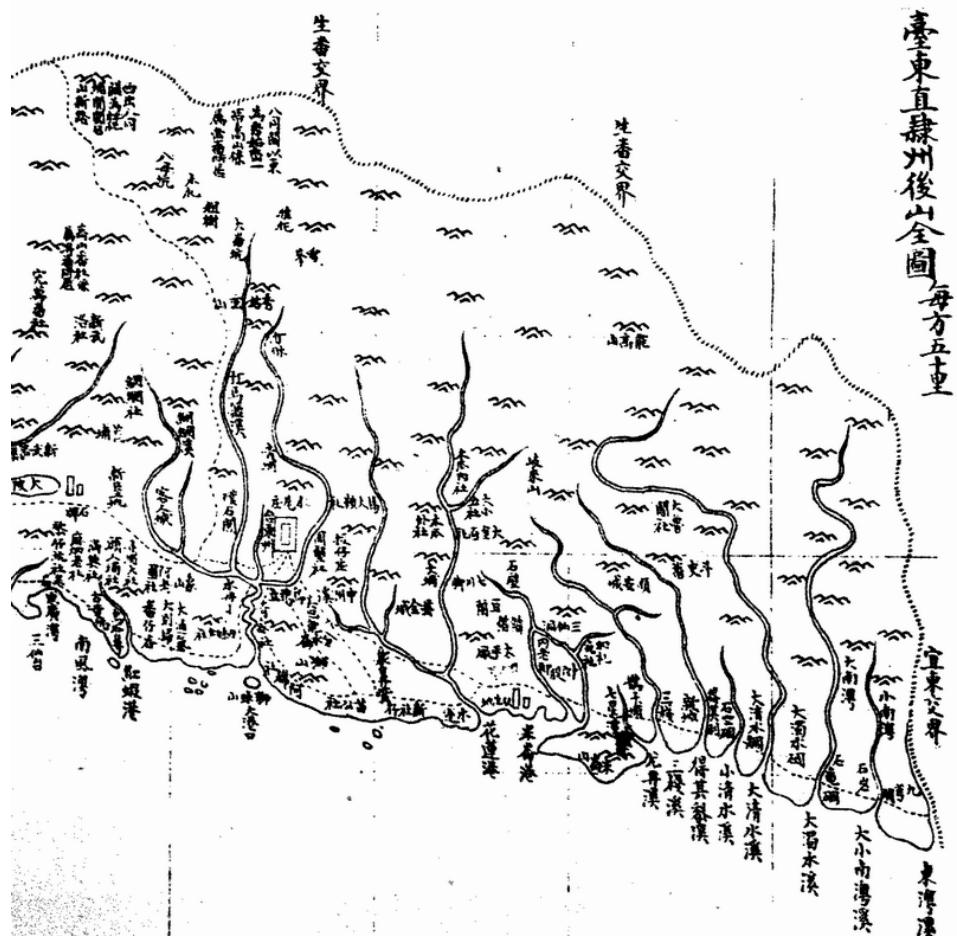


圖 4-1：臺東直隸州後山全圖

說明：清末的地理繪圖尚以山水畫式概念呈現，本圖作了有關太魯閣地區中，「北路」沿途所經之沿海地帶的初步地理描繪；整體綜觀，仍以想像成分居多。

來源：作者、年代不詳。臺灣銀行經濟研究室複印出版，1963，《臺灣地輿全圖》。

第二節 進入「知識體系」的太魯閣

一、進入「知識體系」的太魯閣

1895 年，中日甲午戰爭以中國戰敗收場，中日雙方協議台灣自中國永久讓渡予日本。統治的基礎在於知識，為了建立新領地的統治基礎，日本政府的首要之務即是建立起對於人與地的認識與瞭解。延續了清代「南番」溫順、「北番」剽悍的刻板認識，對於同屬「北番」的太魯閣相關認識也亟待實地瞭解；日軍於領台次年（1896 年）進入後山東部，依循著前清羅大春的文獻記載，總督府派遣了探險隊踏查外太魯閣地區，並規劃招撫太魯閣人的計畫。當年首度進入太魯閣平原地帶、並完成復命書的宜蘭支廳書記官廣瀨充藏，便考察了羅大春的紀錄踏查至新城一帶，更推估了所見外太魯閣「蕃社」的人口數，以及觀察了太魯閣各部族之間的族群關係（楊南郡，2000:17；潘繼道，2005:84）。其後，陸續抵達的軍方、府方調查人員，逐漸地揭開了外太魯閣地區的神秘面紗，而將太魯閣漸次地推進了殖民世界的「知識體系」。

在知識不斷循環累積的過程中，地方與殖民者的優劣之勢也逐漸發生消長變化；我們從日治初期考察太魯閣的文獻中，可以發現正是均以清代羅大春的紀錄，作為了一個重要的知識循環累積、與認識的開展起點。羅大春生平唯一的著述《臺灣海防並開山日記》，雖然普遍見於日治初期日本調查者文獻中引用，但其手稿原件卻佚失於中國，直至 1965 年始被發現於英國殖民地的香港圖書館內；這本記錄了屬於台灣地方知識的文本，卻被殖民中心所收藏，正貼切對映了 Latour 所描述的地方知識，雖然被建立在遙遠的殖民知識中心，它卻能隨時促成殖民者昇火揚帆展現權力，而成就「在遠方的行動」（action at distance）。

此時，台灣這塊納入帝國版圖的新領地，對於尚屬萌芽的日本人類學界，無疑的注入了一股希望。對於一門尚屬新興、以研究人與文化為對象的學門而言，台灣「蕃地」適時的隨著政權移轉，而成為一塊豐富的田野寶地、成為了當時學者的嚮往所在。日本內地的人類學者紛紛遠道而來，台灣「蕃人」成為日本人類學研究的對象與客體，使得原住民與外界展開了前所未有的互動。

二、「系統知識」的開展與建構：人種分類

十九世紀中葉，影響西方科學至鉅、並成為主流哲學與典範的兩部鉅著：孔德（August Comte）《實證主義哲學教程》、與達爾文（Charles Darwin）《物種起源》在此時期先後出版。《實證主義哲學教程》與《物種起源》皆提出了一套線性的進化過程，並建立起科學主義（scientism）的核心價值，即在研究中，觀察與可驗證性的「實證」重要性。這股潮流對於當時學術影響，除了強調「實證主義」（positivism）的方法論外，更顛覆了過去神學、形而上學所主宰的認識論；當然也包括了當時人類學界對於異文化的認識與態度在內。早期人類學界建立土著系統分類來取代籠統的整體觀，亦依循著當時西方學術主流的哲學觀，在以科學主義與生物學觀點的研究方式下，以文化中的外顯特徵與可驗證的客觀條件便成為當然的人種分類判準條件。

日本人類學者來台後，首先面臨的一大「問題」，便是源自於清代「生番」、「熟番」的非科學籠統概念下，對於研究對象相關知識的付之闕如、與渾沌不明。於是，有待建構起與台灣「蕃人」相關的「系統知識」，而將土著以科學的方法分門別類的建立「人種分類」成為首要的基礎工程。首度進行全面性台灣原住民分類的先驅學者，是 1895 年隨軍來台，本欲從事教育工作，而後轉向台灣歷史民俗、與蕃人研究的伊能嘉矩。伊能嘉矩於來台當年的 4 月，即以〈台灣土蕃進化的程度〉為題，首次發表了台灣各地進行調查的成果、提出了台灣蕃人整體的系統分類。伊能所提出了他所依據「分類系屬」的原則是綜合性比較了下列指標：一、體質的特徵，二、土俗的異同，三、思想的現狀，四、言語的異同，五、歷史的口碑。次月，伊能續於《東京人類學會雜誌》〈台灣通信（第二十二回）：台灣各蕃族之分佈〉一文中，依據其上述分類原則，並以該族群的自稱，為各族分類歸屬，伊能以「群、族、部」的樹狀階層「系屬表」，將台灣蕃人區分為「四群八族二十一部」，首次發表了台灣各蕃族的分類系屬表；而伊能所秉持的台灣原住民分類知識與研究邏輯，亦依循著當時的學術歷史與知識脈絡：「臺灣種族分類知識，事實上是以西方近代以來的自然史（natural history）作為普世皆準的知識參照……將礦物、動物、植物普遍地、盡可能窮盡地分類，並將世界各地的種種事務納入普遍的分類體系架構中。這是自自然史學者 Linnaeus 以來的『自然史』的知識想望」（陳偉智，2003）。而綜觀日治時期日本學者族群系統分類的各家論述，便主要多從語言、風俗、傳承、習慣等外在客觀、可驗證的特徵來作為分類標準。即便有所爭議批判，也儘管經過多次的修正，但都不出於在客觀特

徵上的再分類／合併，即圍繞在於諸多可驗證的條件之間，但程度不同的見解差異之上，諸如嗣後鳥居龍藏作了部分修訂而成爲「九族」：

我相信我的分類法（較之伊能）更合理，是合乎邏輯的，正確的。……我在此不得不聲明上面的九族是根據土著的風俗、語言、傳承、習慣而分類的，並非根據土著體質人類學上的特徵而加以分類的。（鳥居龍藏著，楊南郡譯，1996:34）

曾經與鳥居龍藏多次進入台灣山地，後來於 1912 年也自成一套「六分法」（後改爲「七分法」）分類法則的森丑之助，對於分類方式亦有其主張：

過去發表過很多有關臺灣蕃人的紀錄者是伊能嘉矩。他的《台灣蕃人事情》是在明治三十三年（1900）出版的，書中他首次縱論台灣蕃族及地理……比伊能嘉矩更早進入蕃地探險的我們，對於伊能氏的這一本報告，無法認定是一部調查研究報告，只能說，這不過是他編纂的作品。

我甚至不得不懷疑伊能氏為什麼忽略了理應實地調查的事項，只是利用極「薄弱的」記錄文書及通事所提供的不正確消息，而且只到山麓地帶一般官員常去訪問的蕃社訪問，沒有深入蕃地搜求有根據的田野資料，就開始撰述他的報告。因此，伊能氏記載的台灣蕃族之分類和記述內容，我已發現不少錯誤之點…（楊南郡譯，2000:527）

大正六年（1917），佐山融吉以「紗績族」（即 Sedeq）之稱，論著於「臨時臺灣舊慣調查會」《蕃族調查報告書》中，首度將 Sedeq 作爲分類系統的單元，成爲「八分法」。佐山融吉在「紗績族」系統下，區分爲南投廳下西部紗績族的：霧社蕃（Tkdaya）、韃靼蕃（Tuda）、卓犖蕃（Truku）；與花蓮港廳下東部紗績族的：木瓜蕃（Tkdaya）、韃賽蕃（Tuda）、太魯閣蕃（Truku）。在日後各家爭鳴的分類法則中，Sedeq 系統成爲了台灣原住民分類系統的分類、或次分類範疇之一。

最終，延續至戰後國民政府接收台灣所承襲的系統分類方式，則是以移川子之藏等人於昭和十年（1935）於《臺灣高砂族系統所屬の研究》所採用的「九族分類法」，作爲戰後官方對於台灣原住民的認識基礎版本。此種分類法則的最大

貢獻，則在於將各族以下的次級分類，給予清晰完整的分類（衛惠林：1972a:7）。隨著政權的移轉，國民政府對於台灣原住民族群的分類也沿襲了日治時期的法則，分為：泰雅（Taiyal）、賽夏（Saisiat）、布農（Bunun）、曹（Tsou）、魯凱（Rukai）、排灣（Paiwan）、卑南（Puyuma）、阿美（Ami）、雅美（Yami）等九大族群。而單就「泰雅族」及其各亞族、群早期分類如下：

表 4-1：戰後人類學之「泰雅族」亞族、群系統表

◎ 資料來源：衛惠林（1972b:4）

學者廖守臣（1977）更加深入地分析了賽德克群的分類，以其傳統居住區細分為二，分佈於中央山脈以西、當代行政區為「南投縣」者為西賽德克群；分佈於以東、當代行政區為「花蓮縣」（尚包括宜蘭部分）者為東賽德克，如下：

表 4-2：「泰雅族」東賽德克亞族之群、傳統居地、現居地表

賽德克亞族	群	傳統居地	現居地
	西賽德克群	略	略
	東賽德克群	巴雷巴奧 Balibao (即 Tkdaya)	內木瓜：木瓜溪流域上游 外木瓜：木瓜溪中游沿岸遷移至流域外、再南遷至馬太鞍知亞干流域
		托賽群 Tuda	陶賽溪中上游遷至宜蘭縣南澳鄉山區
		托魯閣群 Truku	內太魯閣：立霧溪中上游 外太魯閣：中央山脈東支稜偏東山腹河谷、花東縱谷以西山麓
		巴托蘭	木瓜溪流域中上游
			萬榮鄉上明利村 壽豐鄉溪口村

◎ 資料來源：整理自廖守臣（1977:65-67）

總之，沿襲於日治時期「九族分類法」的影響極為深遠，形成了今日對於原住民族群界定與認知典範，期間持續達半個世紀以上；直至 2001 年 8 月 8 日行政院「核定」邵族為台灣原住民「第十族」，2002 年 12 月 25 核定噶瑪蘭族為「第十一族」後，才形同放棄九族分類法。然而本文所關注的焦點並不在日治時期人類學上族群分類適當與否的討論²⁸；而是基於社會學的想像，將關注探討的重點放在「族群識別」這項從古延續至今，仍未論定的系統分類「客體化」工程，其目的為何、或由誰蒙其利？傳統山居的太魯閣人，分散在各地的部落，是無法自然生產出凝聚成為上述「族群」的概念，這種概念是如何產生及散佈？我們藉由 Anderson 的批判來理解「族群識別」的殖民本質；即絕大多數被歸到某個範疇或次級範疇的人根本就不可能以這種標籤來認識自己。這些被殖民地政府分類心智（classifying mind）所想像出來的「認同」，是有待於帝國行政的穿透力量來促成他們的實體化（吳叡人譯，1999:185）。

人種分類是基於統治的企圖；隨著日治時期殖民勢力的拓展，國家對於知識的掌握，便不能再如以往般的混沌不明。日治時期的各種殖民調查，將統計發揮得淋漓盡致，堪稱全球殖民之冠；總督府源自於「太魯閣事件」之前對於太魯閣人的蕃社與人口推估、與其後更為精確的人口調查，即是促成太魯閣人「認同實體化」的行政作為：

在每一個種族團體之下都會有一個「其他」的次級範疇——而且，每一個種族團體下的「其他」絕對不能和其它的「其他」混為一談。人口調查的虛構性就在此：每個人都在裡面，而且每個人都佔據了一個——而且只有一個——極端清楚的位置。「一律整數」，沒有分數……人口調查專家的真正革新不是建構族群——種族的分類，而是對這些分類所做的系統性量化。（Anderson 原著，吳叡人譯，1999:185-187）

Anderson 指出國家對於種族團體範疇化與層級化的目的，就在於將所有的被統治者都納入關於人口的知識體系之中，以便於將之歸位、分類、量化，與系統化，並透過行政轉化為國家統治的實體化權力。

²⁸ 關於這方面進一步的資料可參考：林修澈，2001，《原住民的民族認定》行政院原住民委員會委託研究報告。以及馬騰嶽，2003，《分裂的民族與破碎的臉：「泰雅族」民族認同的建構與分裂》國立清華大學人類學研究所碩士論文。

三、「系統知識」的開展與建構：地理「發現」

相對於其他台灣原住民，日本總督府對於太魯閣的地理認識也屬較晚，遲至日本領台近二十年之後的大正二年（1913），總督府為了「五年理蕃」中的「討伐太魯閣」戰爭前夕，關於太魯閣地區的相關地理知識仍是一片空白，僅有以概略推測地理形貌而繪製各種大型比例尺的「北蕃圖」。總督府亟欲瞭解內太魯閣山區的地理環境及各部落位置，為預定於次年展開的軍事大型軍事行動選定進兵路線，遂由總督府技師計畫一系列太魯閣周邊的高山「探險」與地圖測繪。

當時總督府主要的製圖測繪隊伍分別由霧社進入奇萊山方面（測量塔次基里溪上游的內太魯閣群）、能高主山方面（測量木瓜溪流域的巴托蘭群），以及由南澳進入南湖大山方面（測量陶賽溪流域的陶賽群），由三面高山俯瞰遙測外人從未履及的內太魯閣山地地區，據此繪製了最初的目測圖、以及具體建議軍隊的進軍路線。同年九月，在台灣總督佐久間左馬太的親自參與下，組織了一支三百餘人的軍事探險隊，登上了塔次基里溪上游的高山山頂，並在晴朗的天候狀況下，順利完成立霧溪上游的地形測繪作業與蕃社位置的目測推估。1913年九月二十九日，探險隊陸續完成附近山峰的測繪作業後，在絕頂之上，全體隊員面向日本國土舉臂歡呼「萬歲」（臺灣日日新報社，1913）。於是，在總督府技師野呂寧的命名下，太魯閣內第一個被賦予政治符號化的空間：「合歡山」之名於焉誕生。

事實上，太魯閣地區的地理探勘，正是完完全全地伴隨著殖民軍事侵略而到來，以1914年前/後為分水嶺；隨著大正三年（1914）五月底的軍事行動展開，蕃務本署的隨軍測量人員更加深入了太魯閣全境，並於次月（六月）即繪製出了首次翔實描繪太魯閣地區全貌的廿五萬分之一大比例尺地形圖：「太魯閣蕃附近圖」。圖中首度對內太魯閣的各部落位置、部落原始名稱有了第一手的記載；七月，再繪製出更加精確、現代化、小比例尺的五萬分之一「蕃地地形圖」。此外，太魯閣地區山川地理「命名」²⁹的空間符號化工程也同時展開，這個時期的地理命名均與「太魯閣討伐」有著直接的關係³⁰。而就如同族群身份的客體建構過程

²⁹ 遠在日人進行山川更名之前，太魯閣人生活的傳統領域的山川地景，均已有族人傳統的名稱。

³⁰ 除了「合歡山」之外，太魯閣傳統領域中的諸多山名也被賦予與戰爭有關的人名或指稱，諸如：佐久間山（台灣總督）、江口山（總督府警視）、富田山（役中戰死之陸軍中尉）、荻坂山（第二守備隊司令駐紮之地）；隨戰爭推進之軍事指稱：塔山、三角錐山、饅頭山、焦土山等。

般，山川大地也在殖民者的賦予下被加上了政治的符號意義；「太魯閣」人與地，成為被殖民科學「客體化」的族貌與地觀，一同進入了殖民的「知識體系」之中。

在「開發皇土」的統治要求下，隨著國家勢力藉由軍事力量，國家勢力逐一地撬開了二十年來「領而未治」的太魯閣「蕃地」大門之後，殖民者對於太魯閣地區資源的知識渴望，甚至於伴隨著尚未結束的激烈戰爭期間，就已經迫不及待的展開。其中，總督府技師賀田直治即隨軍由埔里出發至花蓮港，隨同軍事行動，「發現」了太魯閣蕃地豐富的森林、礦產，並將地形、地質與景觀作了詳細的調查與紀錄；甚至於首度提出了未來在此設立國立公園（國家公園）的構想與建議（賀田直治，1914:7）。正如同 Anderson 《想像的共同體》中所描述的，殖民者經常藉由三角測量、戰爭、與條約三者協力，作為殖民霸權侵略手段；地圖成為了為殖民權力服務的有力工具。1914 年八月，隨著太魯閣軍事行動結束之後，日本總督府已經獲得了有關於「太魯閣」人與土地的豐富知識，以及全面掌控的權力。

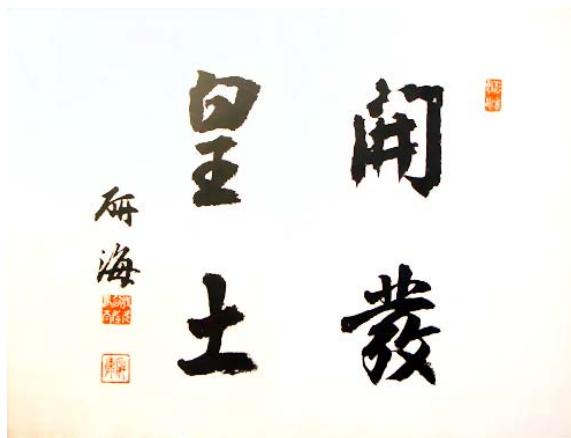


圖 4-2：總督府「開發皇土」的山地土地政策

說明：太魯閣人與日本殖民政府的接觸互動始於「五年理蕃」總督佐久間左馬太。「開發皇土」正可代表當時總督府對於處理臺灣「蕃地」的態度（研海為佐久間總督之別號）。

來源：遠藤寬哉，1912，《臺灣蕃地寫真帖》

提供：研究者自藏。

總之，「太魯閣」在 1914 年伴隨著軍事而至的強大的殖民力量下，族群的面貌已不再是清代整體的「生與熟」、「南與北」的模糊想像；而地理的知識也從清代的一片空白，而不斷的被探勘、測量剖析得徹裡透外。透過殖民知識與科學技術有計畫與有系統的開展下，「太魯閣」已被「客體化」而成為清清楚楚的，

可以納入統計的「資料」、可以辨識區分的「單位」、可以精確度量的「平面」，與可以查詢翻閱的「文本」；「太魯閣」已經徹徹底底的進入知識體系，而被納入了國家的權力系統之中。



圖 4-3：太魯閣事件中的測量隊

說明：圖為「太魯閣事件」時，軍警於作戰同時，進行內太魯閣地區首次的地圖測繪工程。

來源：1914，《大正三年討蕃凱旋記念寫真帖》
提供：研究者自藏。



圖 4-4：「合歡山」：太魯閣空間政治符號化之濫觴

說明：1913 年 9 月 29 日，內太魯閣第一個被賦予政治符號化的空間：「合歡山」，在佐久間總督（圖左三）率眾高呼萬歲之際誕生。

來源：臺灣日日新報社，1913，《大正二年討蕃紀念寫真帖》

提供：研究者自藏。

表 4-3：「太魯閣事件」前後太魯閣地區出版地圖種類略表

出版年	圖名		比例	出版處	備註
大正二年（1913）	北蕃圖		1/350,000	臺灣總督府 民政部蕃務本署	略圖
大正三年（1914）	6 月	太魯閣蕃附近圖	1/250,000	臺灣總督府 民政部蕃務本署	五百日尺內實測 一千日尺內目測
	7 月	蕃地地形圖：奇萊主山	1/50,000	臺灣總督府 民政部蕃務本署	實測

◎ 資料來源：筆者整理

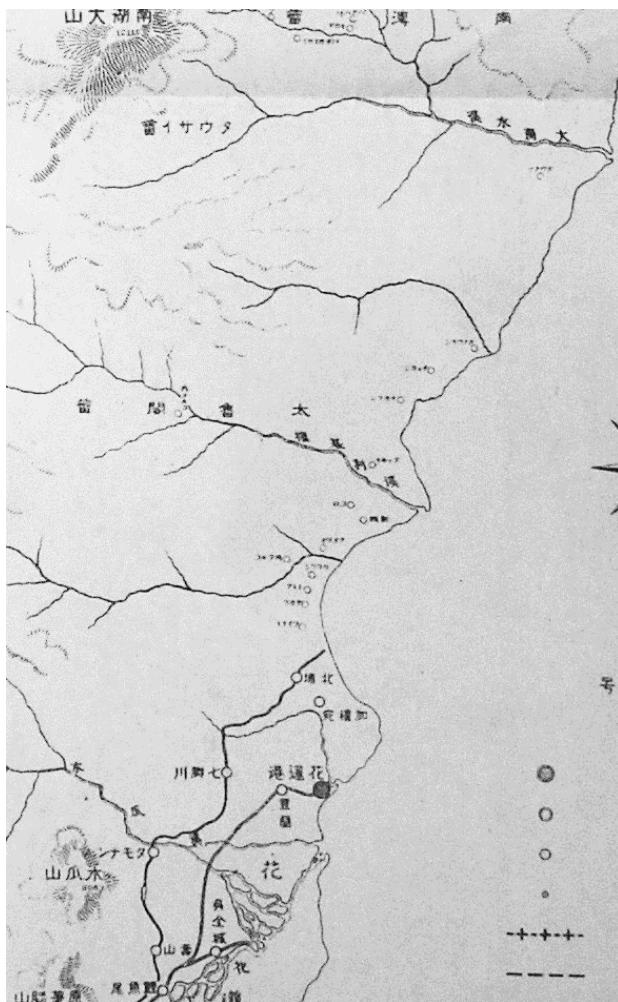


圖 4-5：《北蕃圖》

說明：出版於 1913 年太魯閣事件前夕的《北蕃圖》。

當時關於太魯閣地區的圖面仍是一片空白。

來源：1913，《北蕃圖》，臺灣總督府民政部蕃務本署。

提供：研究者自藏。

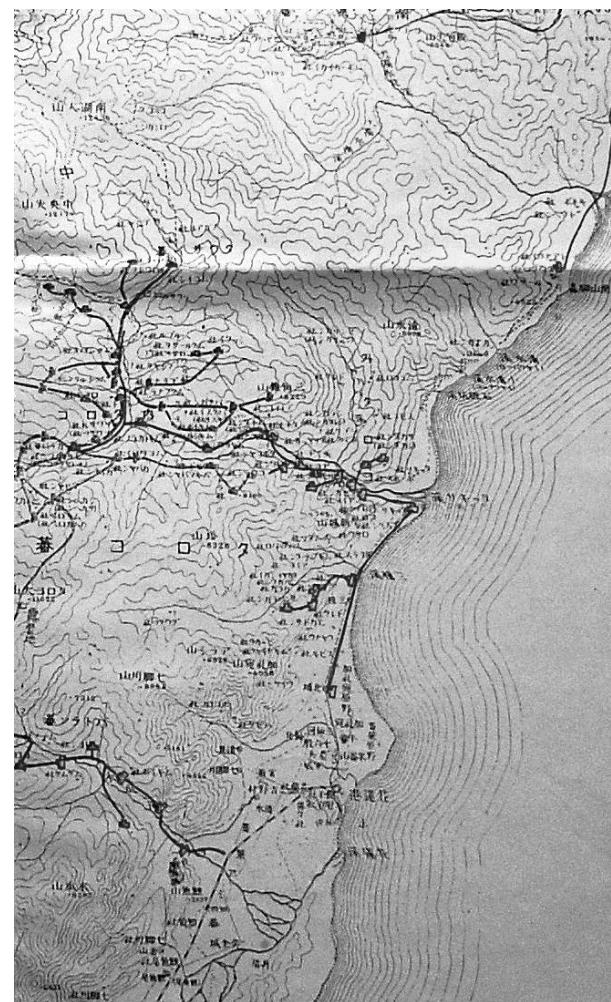


圖 4-6：《太魯閣蕃附近圖》

說明：事隔一年，測繪於 1914 年 6 月太魯閣事件中的《太魯閣蕃附近圖》，原本空白的圖面上，已清楚的標示了各部落名稱、位置、地形等高線等知識符號。

來源：1914，《太魯閣蕃附近圖》，臺灣總督府民政部蕃務本署。

提供：國立中央圖書館台灣分館館藏。

第三節 走出「他者建構」的自我認同

一、分類知識的新典範

無論是伊能嘉矩的「四群八族二十一部」、鳥居龍藏「八族一平埔」、森丑之助採用的「六分法」與修正後的「七分法」，抑或移川子之藏等人的「九族分類法」，在群體分類的識別、驗證條件、客觀指標與反覆辯證間的分分合合之中。綜上日治時期的族群分類，無疑的，係以戰前人類學界在學術分類主流上，所採用的「客觀論」，主要著重在根據語言、體質、文化習俗等顯性表徵，作為對於界定人群的主要依據。

以客觀表徵來定義族群，仍然無法將說同樣語言、有同樣宗教信仰、穿著相同服飾的人群，就妥適的歸類在同一個族群之中。此外，些微的語言文化等差異又應該如何被作為度量與判準？文化特徵差異性的容忍程度究竟為何？面對這些不斷衝擊著傳統分類方法的質疑，客觀論者始終無法提供令人滿意的答案。以太魯閣人為例，日治時期的人類學分類，將太魯閣人始終被擺放在「泰雅族」系統、或「賽德克」亞族範疇之內，其中的重要依據之一即是源自於語言系統的差異；太魯閣人的族群分類最細微單位則是「部族」（森丑之助）、或「群」（鹿野忠雄）。然而自 90 年代開始，太魯閣人開始要求從基本文化形式皆為相似的「泰雅族」中脫離，而獨立成「族」；要求者所宣稱的，卻是過去台灣族群分類史上甚少注意到的另一項依據：基於族人「自我意識」覺醒下的要求。

事實上，社會學家韋伯（Max Weber）觀察族群現象而企圖作成其定義時，就已經觀察到了「主觀意識」在族群定義上的重要地位：

我們將那些基於共同承襲生理上的、相似風俗習慣的，或由於殖民和移民的原因，而持有主觀信念（subjective belief）的人類團體叫做「族群團體」（ethnic group），這種信仰在族群團體形成的宣傳中必須是重要的。相反地，是否存在一種客觀的血緣倒是無關緊要的。（Weber, 1969:389）

韋伯不僅最早提出了對「族群」的定義，並且指出了主觀信仰在形成族群團體上的重要地位。韋伯的洞見在當時族群議題尚未興起的西方社會中，並未引起

相對的重視。直到第二次世界大戰結束後，面對紛紛脫離殖民而新興的國家與蓬勃發展的族群現象，人類學界才開始注意到了族群議題、其定義方式的複雜性，與客觀論定義之下產生的侷限性與困境。英國人類學者李區（Edmund Leach）等人注意到社會人群的界定與分類，究竟應該根據外來觀察者的客觀角度、或是以這些人的主觀認同來定論？引起了廣泛的討論（王明珂，1997:25-27）。而前述的客觀指標，在不同的研究田野中，也陸續發現了可以選擇性的被刻意彰顯／隱藏、排斥／接納的社會過程所影響，而使得客觀論的族群分類方式遭受挑戰與質疑。因而學術界的研究方向開始朝向「主觀認同」集中。

1969 年，人類學家 Fredrik Barth 在其編撰的 *Ethnic Groups and Boundaries* 一書序言中，便揭露了他致力於尋找一種「關於族群及其『持久性』定義的學術企圖」。Barth 首先批判了傳統人類學將文化變遷視為是不連續的前提，且以抽象的「社會」概念去解釋分析包羅萬象的群體；而將族群理解為共享文化價值、與他者互斥的團體。Barth 將觀察的焦點放在定義群體的族群「邊界」（boundary），而非其內在蘊含的文化因素。他強調雖然族群通常也有其相對應的地理邊界，但更應注重的是「社會邊界」；不同於穩定不變的自然地理邊界，在強調與他族的對應關係上，要維持社會邊界則更需要強調「維繫」。也因此，不僅僅只是一次性的吸納成員加入，更重要的是需要不斷地透過「表述」和「證實」來維繫此一社會邊界；職是之故，族群現象是一種自我主觀意識取向下的「認同及價值標準的聯合體」（Barth, 1969: 9-38）。

基本上，文化特徵雖然可以通過定義而維持了族群界線；但是文化實體卻是不受這種界線所束縛；它隨時可以變遷、可以學習與變化，與可以跨越界線去追尋的。Barth 的「邊界論」強調了族群邊界與認同的變遷，重點在於主觀意識下的自我認同，為傳統「客觀論」所造成的爭議與困惑，找到了與其互補的研究出口，也成為複雜的人類族群研究找到了新方向。

二、自我意識的「覺醒」：「太魯閣族正名」

從昔日山居部落到近代的社會生活，太魯閣人在社會資源環境徹底的改變之下，也開始產生了認同上的劇烈變遷。從 1993 年起，以北太魯閣地區的 Truku 長老教會中，開始在以教會為主的宣教場合中，宣傳東部的 Truku 族群並非屬於「泰雅族」的理念，並首次出現了以「太魯閣族」為正名運動目標的訴求。這股

論述逐漸隨著台灣島內解嚴後的政治環境不變、與國際原住民運動潮流結合而逐漸發展，並開始傳播開來。

而宗教組織何以會在族群的復振運動中扮演推波助瀾的角色？談到太魯閣的族名運動，我們必須先認識基督教長老教會。基督教長老教會在台灣的宣教工作分別始於 1865 年在台灣南部的馬雅各醫生、與 1872 於北部宣教的馬偕博士，是在台灣傳教最久，且最具組織化的基督宗教組織。在近代的宣教使命上，我們可由長老教會總會於 1985 年通過的信徒「信仰告白」中，得以窺見長老教會的核心宣教使命全貌：

我們信，教會是上帝子民的團契，蒙召來宣揚耶穌基督的拯救，做和解的使者，是普世的，且根植於本地，認同所有的住民，通過愛與受苦，而成為盼望的記號。我們信，人藉著上帝的恩典而悔改，罪得赦免，以虔誠、仁愛與獻身的生活歸榮耀於上帝。

我們信，上帝賜給人有尊嚴、才能，以及鄉土，使人有份於祂的創造，負責任與祂一起管理世界。因此，人有社會、政治及經濟的制度，也有文藝、科學，且有追求真神的心。但是人有罪，誤用這些恩賜，破壞人、萬物、與上帝的關係。所以，人當倚靠耶穌基督的救恩。祂要使人從罪惡中得釋放，使受壓制的人得自由、平等，在基督裡成為新創造的人，使世界成為祂的國度，充滿公義、平安與喜樂。(台灣基督長老教會總會, 2006)

長老教會基於教義積極追求基督教聖經中「自由」、「平等」、「公義」等價值，倡議「根植於本地」的本土關懷；並宣揚以「拯救」作為實踐的基礎，鼓勵反抗任何形式的壓迫與不正義，進而「使受壓制的人得自由、平等」。在近代的台灣民主歷程中，長老教會在威權體制下推動「本土化」與民主化的過程中，扮演了一股長期且積極參與的重要角色；對於原住民社會運動的投入亦然，諸如「台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會」（原宣會）的積極投入原運活動、抑或如率先於 1989 年第三十六屆總會年會決議「更改山地為原住民」，回應了當時剛起步的「原住民正名」運動等關懷與實踐作為。太魯閣地區「還我族名」運動便是在當地長老教會的積極推動下，展開有組織與計畫的行動。另外，諸如推動 Truku 族語運動，以羅馬拼音文字翻譯聖經，使族人能夠以族語去閱讀聖經。

這些都是對於弱勢原住民，投入了關懷的「入世」與「基進」（radical）的宣教神職理念。

長老會進入太魯閣地區傳教，在日治時期中葉即已展開，然而由於台灣總督府對於山地傳教的禁止立場，使得宗教僅能在地下化活動。終戰後，如同台灣其他原住民部落，西方傳教士深入太魯閣地區，帶著醫療器材、教育、物質資源宣揚教義。也造就了長老教會在此地區的順利傳揚。這段期間，長老會在原住民社會的傳教，在短期間信徒大幅成長。基督宗教幾乎普遍遍植於太魯閣的社會中，成為今日族群的主流信仰，而教會也形成了部落的社會中心，太魯閣社會中的宗教菁英更是一種具有政治影響力者，由於日治時期既已廢除了頭目制度，在太魯閣社會中並沒有明顯的組織領袖之下，深得民心的宗教領袖取得了部落的領導地位，是為一種「感召權威」（charismatic authority）。由宗教的觀點來觀察，日治時期的長老教會，無懼於迫害，宣揚基督教的公義平等教義；而在終戰後，面對威權體制，其仍積極無畏地投入統治者視為禁忌的社會運動，因此具有其追求宗教性目的（公義、平等、扶助弱勢）的一貫宗教精神。藉由領導「復名運動」，協助爭取弱勢權利，也是一種達成宗教使命的方式。身處東部以 Truku 人為主的部落社區中，始終在面對無論是漢人主流社會、抑或「泰雅族」的邊陲地帶而有著相對剝奪感受。因此，在花蓮早已 Truku 自稱而習以為常的太魯閣人社會中，「恢復族名」正吸引了以救贖為志業的宗教領袖，成為對於社會關懷的實踐切入點。

恢復族名運動，便在以秀林地區長老教會 Truku 籍牧師為主的領導人發起下展開宣傳。1996 年 7 月，台灣基督長老教會太魯閣中會在秀林鄉富世村姬望長老教會舉辦了一場名為「正名太魯閣族」的研討會，首次公開發出了「正名」的要求，使得「正名」訴求開始檯面化發展，外界也開始注意並正視此一要求脫離「泰雅族」的族群分裂訴求。反觀此一時期的其他宗教教會（天主教、真耶穌教會），對於正名運動的立場卻是相對冷淡的。林修澈以問卷研究資料，調查了花蓮縣三個鄉的 Sedeq 人，在受訪者背景為天主教徒中，選擇支持「一族論」（維持「泰雅族」）的信徒人數為 50%（林修澈，2001:79），佔了教徒中極高的比率。筆者曾經於同年（2001）訪問秀林鄉的某天主教會神父，以及教會教友中對於正名「太魯閣族」的看法。與筆者熟識的外籍神父，不以為然的表達了對於任何宗教介入此一充滿意識型態的運動無法認同，並且對於運動之中，造成傷害「任何一個」少數人，都不應該是宗教教義的本質；從訪談的多數天主教徒也以不贊成、

不參與的態度，冷淡來看待此一運動。該天主教會的規模在北秀林地區規模最大，其信徒也遍佈北秀林地區，由神父與受訪教徒的觀點，可以反映出北秀林地區的部分天主教教神職人員與信徒的態度，與上述研究結果相互參考。

「還我族名」究竟是太魯閣人的集體意識覺醒、還是 Truku 宗教領袖代言的主張？在愈趨激烈的對立下，透過宗教領袖不斷的宣稱，逐漸使得大多數教徒成員都有隸屬於其中的歸屬感，與愈加泛政治化的趨勢；一如宗教本質的排他性、與宗教語言中的二元論；在宗教領袖人士的宣傳之下，正名如同「統獨」之爭，在漸趨二元對立的思維之下，在太魯閣人的社會裡，每個成員都被迫要選邊站。主張正名者無論是 Truku 宗教領袖、政治菁英也無法免俗的開始攻擊不認同者為「民族的敗類」、「太魯閣族的叛徒」（馬騰嶽，2003:177）、「漢奸」（田貴實，2003）；或對於其他教派的批評：「遺憾的是有些教派對於原住民關心的社會問題較不關心，甚至於從不參加討論，基督教長老教會的牧師、長老及信徒『較為熱心』」（李季順，2002:148，引號為筆者所加註）。

筆者也由服務職場的經驗上³¹觀察到了約略以 2000 年為分界，秀林地區的 Truku 人在宣稱個人的身份上，2000 年前族人普遍透過表達、或呈現於個人基本資料認知自己為「泰雅族」；然而到了 2000 年後，「泰雅族」逐漸改為自我宣稱是「太魯閣族」或「德魯固族」，而值此時期的正名宣傳也正達高峰，族人明顯的認同傾向改變，呈現極為快速與戲劇性的轉變。其主要的原因，即在於「宣傳」在整個太魯閣正名運動中發揮了重要的功能。尤其當 2000 年前後，累積了自解嚴後逐漸高漲的台灣主體意識與均勢的兩黨政治競爭中，原住民成為台灣主體意識的象徵符號與國會關鍵少數的政治環境巨變，終於成為在 2000 年總統大選時成為「新伙伴關係」與「國中有國」政見的政策脈絡。此後，Truku 族群菁英逐漸接手、並介入原本由長老教會宗教領袖所奠定基礎的正名運動。終於，受到族群菁英的政治語言與符號操弄影響，使得「族群認同」逐漸形成一個思想框架，也形成一個社會建構的過程。

王明軻指出了族群邊界的形成與維持，是人們在特定環境競爭關係中，為維護共同資源而產生。也因此，客觀資源環境的改變，經常造成族群邊界的變遷。因而族群認同是人類資源競爭的工具（王明珂，1997）。既然在民族的情感之外，宣揚族群也具有資源與權利的實質後果；除了上述總統大選中提出的自治承諾，

³¹ 筆者於 1989 年至 2003 年任職於銀行業，因受理信用業務，故需訪談大量的個人基本身份資料。

在國會的關鍵少數角色、設置原民會族群代表席位、或各級民代的分配上均有實質的政治利益。馬騰岳（2003）以政治資源、經濟利益的競爭關係，運用歷次各級民代選舉與當選席次的分配中分析了當代各族群的「資源競爭」，而獲致兩個結論：（1）相較於其他原住民族，「泰雅族」明顯有較高的政治參與力、（2）面對「泰雅族」，「太魯閣人」抱怨「沒有自己的民意代表」，顯示出現有政治資源無法滿足「泰雅族」的政治需求（馬騰嶽，2003:196）。而在地方建設經費上，秀林鄉民也在各種集會場合中，充斥著「政府的建設經費都給了泰雅族！」等耳語、「政府每年分配的建設經費均未編列在本族部落，大致用於泰雅族部落內，從不重視我們的存在」³²；現場雖未提出實際數據，但已表達了包含一般族人的概念上，與「泰雅族」的相對剝奪（relative deprivation）感受。

三、殖民／名知識的解構與再建構

無論在族群分類知識理論的客觀論、主觀論或邊界論中，都承認客觀事實與主觀感覺這兩樣基本要素的存在。以當代的資源環境改變而造成資源競奪作為族群認同變遷的原因，固然使得我們得以用「工具論」的論述觀點來理解；但是人類社會的文化親親性（cultural nepotism）畢竟也是不容抹煞的事實。族群菁英正名企圖面臨的關鍵課題，即是要如何建構說服族群成員的知識論述，方能吸納成員，並建構與「泰雅族」不同的獨立族群。Truku 菁英在論述太魯閣族的過程中，無可避免的必須回應關於文化客觀事實的質疑。

Brass 同樣地以客觀事實、主觀感覺與行為來作為族群團體的定義。但 Brass 特別觀察並強調其中對於主觀感覺（subjective attributes）經常被菁英選擇性的建立、或使用文化符號，來作為區辨及排除我群與他者的選擇性操作工具（Brass, 1991）。在文化外顯性皆與「泰雅族」多所重疊的特徵之間，Truku 族群菁英始終無法提出一套足以說服外界的理由；起初菁英採取的策略企圖在於以地方文化些微差異的基礎上，宣傳選擇性的擴大強調其差異性、以及選擇性的忽略或遺忘完全相同的部分。其過程正如韋伯曾經指出的「對於族群的差異，總是顯著的不同扮演重要角色」（Weber, 1969:391）；以及 Brass 所指出的菁英在族群現象中的符碼操弄現象。正名論述者選擇性的詮釋與忽略了絕大多數與「泰雅族」相同的文

³² 花蓮縣秀林鄉九十一年辦理崇德村「太魯閣族正名宣導運動暨執行座談會」會議記錄，未出版。

化外顯物，使得佔整體比例上極為少數的文化差異現象反而成為被刻意強調的「族群傳統」。本文先前已經討論過關於知識社會學對於「事實」的解構分析；意即透過社會建構，所謂的社會事實也在知識形成的宣稱過程中，不斷地被外化、客觀化，終於使得「客觀知識」實質上成為社會建構的後果，而社會成員都所屬於身處當下時空的理解與認知下。族群表徵的「客觀事實」，本質上也是一種主觀選擇下的詮釋：雖然「客觀性」所強調的是可以辨識的特徵，但是何種「客觀表徵」才是族群的必要特徵？符合「幾種」客觀表徵？需要「多少」必要特徵才算？換言之，哪些外在表徵符號是「太魯閣族」的充分條件、哪些又是必要條件？這些全然存乎族群菁英所主觀詮釋與設限。這反而形成一種弔詭，意即強調族群的「客觀事實」之時，卻同時必須拋棄「客觀」的本質，並加入了被選擇的價值判斷於其中。總之，主張正名的 Truku 族群菁英，提出了諸多的文化差異與「客觀事實」；然而，這些客觀事實都是以 Truku 自身的文化特徵為例，卻未曾考慮或包括兩小群的文化特徵，略舉如下：

表 4-4：Truku 菁英觀點下「太魯閣族」與「泰雅族」的文化差異比較

區分	「太魯閣族」	泰雅族
聖山	位於花蓮縣境能高山群嶺上的牡丹山。	位於苗栗縣境的大霸尖山。
習俗規範	太魯閣族人為「Gaya」，群族一致。	泰雅族人為「Gaga」，各家族稍有差異。
獵場劃分	世襲制度，不能變更。	族人長老決議，可適時變更。
服飾	以白底及紅藍色星紋排列(女人最明顯)居多。	男女以紅底及紅藍條紋為主。
祭典	播種祭為主。	祖靈祭為主。
紋身	1. 男人在前額和下巴、各紋一條直向花紋。 2. 女人臉譜紋面呈 U 字形，前額不可紋直向花紋。	1. 男人在前額和下巴可紋數條直向花紋。 2. 女人臉譜紋面呈 V 字形，前額可紋直向花紋。
通婚禁忌	八代以內絕對禁止。	三代以上無此限制。
待客之道	以鮮肉待客。	以醃肉待客。

◎ 資料來源：李季順（2003：22）

此外，菁英選擇性的親近文化符號中，最為關鍵的要素則在於語言。研討會上，在來自於新竹泰雅族的報告中，一位 Truku 族老轉頭對筆者說道：

你該叫那些死抱著「大泰雅」的人來這裡聽聽，看他們聽得懂

台上講的幾句？那是泰雅話，根本跟 Truku 話完全不一樣嘛！

我坐在這裡跟鴨子聽雷一樣，十句話裡面有九句根本聽不懂。

（報導人 Tr1，2000/7）

Anderson 指出了關於語言與認同的關係，最重要之處在於它能夠產生想像的共同體，能夠建造事實上的特殊的連帶（particular solidarities）關係（吳叡人譯，1999:139）。Berger 也同樣指出了語言是眾多符號中最為重要的符號系統，因為語言能將共享的經驗客觀化（鄒理民譯，1997:84）。語言的重要性，就在於它提供了一個當下立判的身份區辨機制，進而透過溝通產生信任與認同。對於「泰雅族語」與「賽德克語系」的差異，其程度究竟為何？有如上述 Truku 族老描述的「十句話裡面有九句根本聽不懂」、也有 Tkdaya 人謂稱「語言可以互通一半」（林修澈，2001:79）的不同詮釋。隨著詮釋者身份的不同，社會脈絡與認同意識的差異，最為「客觀」的語言差異間也有著截然不同的詮釋。總之，語言的差異與隔閡，正是太魯閣正名之所以能夠在極短時間內，透過宣傳與論述，而成為多數族人所接受的最主要因素。

雖然太魯閣的正名運動過程中，提出了上述的諸多「客觀事實」，但是畢竟與「泰雅族」文化實在難以找出明顯又具說服力的「邊界」界線；例如語言的隔閡，可以地方方言獲得解釋（廖守臣，1977:64-65）；服飾顏色又難脫與地理環境的染料植物分佈的關連性等。因此，在正名宣傳的策略上，以客觀文化特徵的差異，逐漸退居成為次要的族群認定依據；族群菁英改以去除日本殖民知識的反學術客體化分類，對照自我意識的主體性覺醒逐漸成為論述重點，在太魯閣族正名促進會發佈的一篇名為〈還我族名～太魯閣族聲明〉聲明中，便提出了正名的論述背景：

太魯閣族人追求的正名運動，有別於過去以學術為主導，有別於過去依據文化特徵就決定的民族分類架構。因為文化特徵就如同人們外在的軀殼，然而認同的本身才是賦予內在靈魂的重要因素。因此，以認同作為民族概念的基礎，將是進一步還原民族本身樣貌的契機。（太魯閣正名促進會，2003:1）

該會的總幹事也以「自我主觀認同的覺醒」來主張除了強調主觀認同之外，更強調了「祛殖民」及「主體性」的堅持：

「還我族名」運動是族人「自我主觀認同」的覺醒，更是「主體性」與「尊嚴」的堅持……族人如果仍以日本學術為本，並已之為依據來稱呼族名，無形中失去了自己的「主體性」。（李季順，2003:47）

對於日治時期的分類方式，Truku 族群菁英開始以全面否定的解讀，在「殖民文本」的看待下，全盤揚棄了原生論的分類方式，改以全然自主的主觀意識決定論，以及主張認同乃屬於個人權利、與個人的自由，外界無權干涉（劉韶偉，2003:25；李季順，2002:152；台灣原住民德魯固族學生青年會，2003:43）。一位族群菁英便對於一位主張以 Sedeq 自稱並奔走者，便曾有如下的批判：

我們 Truku 裡面就是有些自大的人，抱著日本人的殖民文獻不放，說自己是「泰雅族」、是「賽德克」，出賣自己的祖先，這是我們最悲哀的地方：不團結。更可悲的是這些份子都是學教育的老師，都是讀殖民者書的學者；老是拿日本人的研究來欺騙自己的靈魂，連自己是誰都不知道。（報導人 Tr2，2003/7）

行文至此，筆者必須回過頭說明的是，東部的 Sedeq 人無論是 Truku、Tkdaya、抑或 Tuda 的確多數有著脫離「泰雅族」而獨立成族的意願；然而，這個新而獨立的「族」其名稱為何，始終存在著極大的爭議。Truku 菁英主張正名為「太魯閣族」，然而 Tkdaya、Tuda 的兩小群則極力反對 Truku 以自身的名字成為三群共同的族名，因而提出以「賽德克族」為主張的族名訴求。在 Truku 菁英主張的「反歷史文獻」、「祛殖民」論述中，Truku 族群菁英完全拒斥了兩小群以及西部 Sedeq 所倡議較具包容性、並兼顧兩小群感受的「賽德克族」建議。其理由乃是 Sedeq 係泛指所有「人類」的意思，其中必然也包含了「外人」（李季順，2003:70）；若以「人」的自稱為族群命名是人類學者的學術慣習，而非族人的「第一人稱」；因此無法接受以 Sedeq 作為族名，且堅決認定族名是「太魯閣族」，除此之外別無選項。而南投方面的族人也立刻回應了這樣的說詞，若是對於 Sedeq 作為族名有所顧忌，則也可以透過討論後，以 Sedeq 三個族群中的其他共享符號，例如 Patasan（紋面）象徵的「紋面民族」、Utux（祖靈）代表「祖靈的子民」等族人共有的意義符號，作為彼此共同的族名。但這樣的情感呼籲與企圖透過共享文化的對話，皆被堅持主張「太魯閣族」的 Truku 菁英所斷然回拒。由此觀之，則 Truku

菁英所宣稱「太魯閣族」的企圖益顯清晰，即問題的根源根本不在於名稱，而是以 Truku 為中心的族群中心主義。

新的知識論述、意即這項新的社會產物，雖然不斷地隨著社會建構的情境而發展，也逐漸地透過內化進入了族人的主觀意識中。但是，如同前述的 2000 年前後，族人對於身份的認同變遷；何以族人總是快速的接受與轉折？原因即在於菁英透過不斷地意識型態宣傳，形成了無形的社會框架所致；而有效的「宣稱」與「傳播」，正是其中的重點。然而這樣的宣傳，仍有其限制；而欲找回文化的本真性（authenticity）則訴求於下層社會作觀察似乎是一種策略，因此筆者訪談了資訊相對封閉的部落弱勢老人，在與以獨居老人為主的報導人的訪談過程中，筆者發現了這群身處宣傳角落的族群老人，是完全可以接受 Sedeq-Truku（太魯閣人）、Sedeq-Tkdaya（德克達雅人），與 Sedeq-Tuda（道澤人）等稱呼，且毫無感受其中的「不妥」。老人們非常清楚明白的知道自己是誰，且普遍不覺得有任何認同上的困擾；而這與部落普遍的情況形成了強烈的對比，也可參照出以「認同」為訴求的正名運動，正是特定群體在宣傳與動員下的後果。

從 Sedeq 的人口結構，可以看出 Truku 的人口數，佔了整個 Sedeq 的絕對多數；據早期的統計，約佔總人口數的百分之 87、分佈區域約佔總分佈區域百分之 90（廖守臣，1977:88）；以如此龐大的人口比率及區域分佈，與政治權力及資源的分配是絕對有關的。1996 年「正名太魯閣族」將正名朝向「太魯閣族」的檯面化發展後，隨後於 1997 年由以長老教會傳道人為主的「花蓮縣德魯固族文化發展協會」的成立，也揭示了成立的目標是以「認同 Truku 族為台灣原住民族之一為宗旨」，乃至於 2002 年「台灣原住民『德魯固族』學生青年會」的成立；東西兩方的 Sedeq 始終在關於族名的共識上無法交集，花蓮的 Truku 以人口優勢執意以「太魯閣族」脫離「泰雅族」，對於兩小群的主張，雖然稱以「尊重少數」，但卻因為共識難成，最終演變成為分道揚鑣、各走各自的路：

如果不喜歡稱 Truku，也不勉強你承認自己是 Truku，你自己去
選擇你喜歡的名稱，但也不要反對我們叫 Truku。（李季順，
2002:149）

2002 年花蓮縣萬榮鄉、秀林鄉代表會正式提案，並且通過要求正名為「太魯閣族」案；隨後由族群菁英代表成立了「太魯閣族正名促進會」，透過該會的名義制訂「太魯閣族正名委任書」，並發動鄉公所村里長、代表、村里幹事的公務

系統「宣導」族人簽具委任書。發展至此，族群身份的認定已經跳脫出主、客觀論的學術範疇，而是在菁英意識型態的箝制與族群動員的行動下，由地方公職人員挨家挨戶地要求族人公開「具名」的方式連署的二元政治操作。其操作不僅在於公開的揭露與表態的粗暴過程；更企圖以量化迷思來成就「民主」的表象與政治上的意圖。在秀林鄉的委任過程中，一位祖籍 Toboqo、當時任職於教職的報導人，因為遲疑未即表態，就被挨家挨戶要求連署「太魯閣族正名委任書」的鄉公所人員「曉以大義」道稱：

你是不是 Truku？如果是就簽名！不要忘了你的家族還是
Toboqo³³的人！（報導人 Tr3，2003/7）

連知識份子都被如此強迫交心表態；時至今日，筆者在田野中針對連署期間的簽署過程訪談時，甚至還有許多一般底層的族中老人不知道當時究竟簽了什麼文件的荒謬現象。連署的結果的確符合了 Truku 族群菁英的期待與需要，萬餘封委任書展現了操弄「『問』卷」下的數量迷思，但也使得菁英取得了「合法、正當」的委任權力。不僅宣稱其為「一個適合全體的名字『太魯閣』」（劉韶偉，2002:178），更被族群菁英視之為「民意」的展現，並宣稱其結果為「形成了集體的『自我主觀認同』共識與凝聚力」（李季順，2003:71）。

羅爾斯（John Rawls）在其著作《正義論》中提出了兩項正義原則，即基本的平等自由權及機會均等原則之外，另外強調所謂的「差異原則」。正義論述中凸顯了對社會中弱勢份子的關懷，他主張社會不應為了讓一些人分享較大利益而剝奪另一些人的自由；同時，不能為了讓許多人享受較大的利益而正當化少數人的犧牲。因此，正義原則下的公民自由平等權是確立不移的，它不能被社會中的政治交易或不同社會利益的權衡而有所限制（引自紀駿傑，1997）。在正義論的平等觀點之下，「民意」決不能成為「多數暴力」的政治修辭；此外，Truku 菁英企圖擺脫百年來「泰雅族」的殖民／名桎梏，然而祛殖「名」的過程卻也落入使用多數暴力、強殖「太魯閣族」族名於少數者的「對外」殖民／名行徑；同時，以委任書要求揭露立場式的公開書寫過程、或挨家挨戶在未充分告知下簽署的愚民策略，是否重演了早期漢人財團以文件蓋章的方式，訛詐了 Truku 祖先讓渡土地權利的「契約書」，而複製了「對內」殖民的暴力行徑？

³³ Toboqo 為 Truku 東遷後的初到部落，因此有移居東部之後的「次發源地」的符號意義。

在大量「民意」的基礎下，Truku 菁英得以開始不斷地向各級政府機關陳情。2003 年五月花蓮縣長張福興突然猝逝，隨即需於三個月內辦理補選，在縣長補選的選舉考量下、與近兩萬份委任署書背後的龐大政治利益吸引力，當時的行政院院長於七月在崇德村的競選造勢場合中突然宣布了：「深受太魯閣族人推動正名運動的民族自決毅力和堅定的共同意願感動，承諾在最短的時間內完成相關的行政作業，讓太魯閣族成為台灣原住民族之一族」（行政院新聞局，2004）的期約性「政策承諾」。因而在意外催化中宣告了百年來學術定義上的「泰雅族」自此分裂，與促成了學術系統無容置喙的「太魯閣族」終於次年成立；留下族群與學界間的一片議論（田貴實，2003；馬騰嶽，2003: 221-224）。

雖然在一連串歷史的偶然與意外中成就了「第十二族」的出現；然而，囿於整體原住民與國家政權皆面臨政治與資源的巨大環境變遷，由國家政權宣布認可「太魯閣族」獨立卻也終究是歷史的必然結果。族群的分類猶如宿命般的，終究是由政權團體基於自身的利益考量所認定、給予的；而族群的意義也似乎永遠是由掌權的團體所詮釋、決定、並下定義的。在選民與族民、在選票優勢與學術知識之間，國家統治階層與宣稱「祛殖民」的「太魯閣族」族群菁英之間，似乎始終存在著時而看似衝突、時而互利共生的一種弔詭、與微妙的隱諱關係。

第四節 小結

人群分類與地圖繪製皆為一種知識與權力的結合關係，它從來就不為「受分類者」、「在圖中者」的權力利益而宣稱主張。人群識別與地理領域的實體界線也從來就不存在於現實，它只存在於人的意識型態之中，是霸權意志的體現，一種由掌握權力的人透過知識界面所宣稱於決定。作為身份認同與地域空間的知識符號之上，「太魯閣」已經不是一個單純的傳統族群稱呼，「太魯閣」已經「符號化」地包含了族人的文化，是認同的意識、一段歷史經驗，與族群情感投射的綜合體。符號經由意識而引起社會反應，它並非是存在的社會實體，而是一種知識的建構。百年來，關於這個知識符號建構、解構與再建構的過程從未間斷，筆者嘗試藉由知識社會學企圖理解社會學關於解構「事實」、「客觀」、「合法化」的研究旨趣；因而質疑知識形成的過程、及探究知識與權力的關係：「分類」對誰有益？「製圖」由誰蒙利？當今的知識再建構又對誰有益？而歸結出無論是強調客觀觀察下的分類系統知識、抑或主觀詮釋下的主體意識，其實都是隨著當下社會脈絡而形成的社會建構，換言之，都是有目的的工具性作為；其目的，均為權力的合理化而服務。

有目的的知識企圖需要一個包裝的理由，殖民時期的人類學系統分類與地理學術調查，在今天皆飽受了「殖民先鋒」的質疑；然而族群菁英在後殖民時期的知識再建構與民主化追求，又是如何包裝？Brass 曾經指出，族群民族主義的興起，總是在原本封閉的社會開始邁向民主化的過程之中發生；族群菁英經常藉由透過看似追求族群內其他階層的利益宣稱代言而獲致成功 (Brass, 1991:46)。在紛擾不休的太魯閣正名運動中，政治菁英從宗教人士接手整場祛殖民／名復振運動，其所宣稱的，正是為了族群利益所做的努力：

太魯閣族的正名並非是為了製造更多的衝突與對立，相反的，推動正名運動是為了「爭取公平正義」的對待，是為了展開更積極的對話與合作所發起的。正名運動要反抗的不是同為兄弟之邦的其他紋面族群，而是為了能夠打破過去外界觀點下的錯誤認知，還原族人眼中的族群關係以及肯定自我認同的價值，而發起的一場「民族圖生存、求發展」的政治運動。(還我族名：太魯閣族聲明，2003:1)

正名為「太魯閣族」是否為族人追求「生存、發展」下的最優先利益？又是否如 Brass 所指族群菁英代言追求「看似」族群全體的渴求利益？我們可藉由 2003 年的花蓮縣長補選中，執政黨在誤信近兩萬封連署書的「民意」而選擇性的親近了「望名若渴」的族人大眾下，承諾下放「族名」；然而候選人依然未得到秀林、萬榮兩鄉的相對選票支持中，或許可以得到些相對的參考。

誠如一位 Tuda 族人所言：「我們錯就錯在人太少，但那也絕不能否定我們成為族群一份子的權利」。以「太魯閣族」之名為族名的要求，即便佔了大多數，但它從來就不是「全體的」共識。對於兩小群的情感而言，從共同的起源神話傳說、共享的文化特質上，Truku、Tkdaya、Tuda 都無法排除彼此而宣稱不是同一族群；從 Truku 內部天主教徒、底層老人對於運動的無法認同與不以為意，更說明了「太魯閣族」只是 Truku 族群菁英在意識型態中箝制族人，與族群動員宣傳下創造的「共識」。本質上，以 Truku 族群中心主義與多數暴力正名的結果，使得整場祛殖民運動成為成為複製殖民的過程。2004 年「太魯閣族」在選舉考量的爭議聲中成為台灣原住民「第十二族」後，面對獨立成族以來，外界仍然批判不斷，時任正名促進會的總幹事曾為此辯解：

事實上，政策宣示支持復名，對選票影響有限，這是代表台灣民主政治的進步，也代表台灣原住民民主素養的提升。從這次選舉結果與其說選舉支票對太魯閣族復名有何影響，還不如說這是台灣民主政治的成熟，更是對我們太魯閣族人「善用時機」。（李季順，2003:70，引號為筆者所加註）

從運用意識型態箝制、族群動員、操作連署委任、「民意」暴力的政治修辭、到「善用」選舉時機；Truku 族群菁英操弄下的正名運動，正如同劉紹華（1994）曾經指出的：「原住民知識菁英在原住民社會中是最嫋熟漢文化的一群」（劉紹華，1994:69）。

馬克思認為「意識型態」的背後正是階級、權力，它的特徵在於維繫階級的結構、與階級者的利益。我們再以 Berger 的觀點總結來看，當一個理念（idea）是為了社會中某一既得利益服務時，如此便是一種「意識型態」，意識型態經常有系統的歪曲社會現實，以便既得利益的獲得。而且，意識型態思想能夠庇護（掩護）更大的人類集團、將其實行的社會活動予以正當化（Berger, 1982）。太魯閣的定義在官方的「認定」之下似乎已經塵埃落定。太魯閣人在後殖民時代否解放

了殖民者的知識體系，而從自我覺醒中走出殖民情境？筆者歸納發現；族人非但未曾由內而外的認識了自己，凡而促成了族群菁英從殖民者手中接下了論述權力與工具，使得族人從外在殖民逐漸走向了內部殖民。

「第十二族」的「太魯閣族」在政黨與選舉的考量下匆促定案，不僅在學術界餘波盪漾，也為三小群激起洶湧波濤，留下了日後族群在傳統領域議題與自治區運動中，更加糾結複雜的情勢。綜觀台灣族群的分類史，從「客觀論」到「主觀認同」、從「兩類」（南番、北番）、「八族」一路分到「十二族」；也從最初單純的學術爭議、到今天複雜的政治操弄。族群的分類課題並沒有隨著時間的展演而愈顯理脈清晰，卻反而更趨渾沌複雜；更甚而無法單純地再從客觀學理上去理解與看待。「十二族分類法」是否就是台灣原住民分類的最理想的依歸與模型？我們無法就此論定，但可以確定的是，從 1896 年以來，延續了百年的族群分類爭論，並非就此就此劃上句點；隨著社會環境與政經資源的改變，在面臨諸如歸還傳統領域、政黨席次分配等此般「由上而下」的社會資源重分配時刻，台灣原住民的族群面貌，仍會隨之遊移而產生認同上的變化，使得現有的任何族群分類方式，都將不斷地被挑戰、解構而重新建構，而將永無定論。

第五章 社會建構下的歷史記憶與空間意識

不同階段的歷史進展歷程，有如終日奔騰東流的立霧溪，隨著歷史的推移，太魯閣人在時間的滾滾巨流中不斷地被掏洗改變；而族人原有的意識在環境的碰撞下，也如同太魯閣峽谷千萬年來的曲流鑿掘、水與山、溪與谷此消彼長的變化著。部落地圖運動理應為單純的特定族群描繪傳統生活空間與傳統領域的活動，但在筆者所參與的太魯閣傳統領域部落地圖運動的過程中，卻是無處不在的充滿了各種意識型態之爭。因此，要瞭解太魯閣的部落地圖運動之前，我們先從太魯閣的歷史、空間意識與身份認同的關係上來理解。

第一節 「歷史」，作為一種形塑共同記憶的集體概念

一、族群起源的「大遷徙」

法國古典社會學家涂爾幹曾以「社會時間」來說明時間是按社會所建構、人類學家 Clifford Geertz 與 Levi-Strauss 也均提出了關於「文化時間」的概念，這些論述都說明了在不同的文化或社會之下，會有著不同的對「時間」的建構與理解方式。移民所造成的新族群環境，除了提供結構性失憶資長的溫床外，也往往促成原來沒有共同「歷史」的人群，以尋根來發現或創造新的集體記憶，以凝聚新族群與認同（王明軻，1997:58）。由「歷史上的遷徙」造就出一種群體記憶，並據以與此遷徙有關者，作為族群的辨識身份，這樣的例子古今皆有；而遷徙所造成的資源環境改變，也是導致個人或群體認同變遷的主要原因。太魯閣人的族群大遷徙傳說已於前章敘述，追溯今日「太魯閣族」的意識型態源起，也是從這場族群大遷徙後開始；縱使是三百年前的遷徙，然而透過族人口耳相傳，這在移民途中走出來的族群意識、與情感的記憶卻是延續到當代的。從田野訪談與文獻中均可歸納太魯閣人指向同一個發源地，而當代太魯閣人對於歷代祖先的記憶切割點，也多由這場越過中央山脈的族群「大遷徙」後開始的。

在當代的族群建構運動中，除了客觀的文化特徵之外，在主觀意識上，遷徙記憶形成了辨識我群的「族群邊界」，用以排除／接納成員，並成為建構族群的主觀條件，猶如「台灣人」族群意識裡的「過黑水溝」、「二二八」記憶，均有著相似的意義。

二、「太魯閣事件」：被操弄的歷史記憶

發生於 1914 年的「太魯閣事件」，是台灣島上僅次於 1895 年日軍接收台灣的「征台之役」後最大的一場戰爭。1895 中日簽訂馬關條約後，結束了甲午戰爭，以及清廷在台二百一十一年的統治權，台灣自始開始進入日本帝國的領治時期。不同於清廷的消極領台，日本政府急於將這塊帝國的第一個殖民地有效管理與開發。於是在各地台民的反抗勢力逐漸瓦解之後，台灣總督府也逐漸建立起行政架構，並開始運行新政。而此時全島唯一尚未納入國家體制的，就僅剩下廣大的山地地區。

1896 年，日軍經由陸路由南向北進入了後山東部，開始與外太魯閣地區展開接觸。這一年冬天，即發生了日軍監視哨被族人包圍殲滅的「新城事件」，十三名官兵全數罹難，震驚了總督府，也開啟了日後衝突的開端。1906 年，第五任台灣總督佐久間左馬太上任，卻也在同年，續發生連同花蓮港支廳長及行政官員在內，共二十五名日人被族人狙殺的「威里事件」。從此，總督府開始改變「理蕃」政策，積極準備討伐太魯閣人的作戰準備。這位陸軍將領出身的新任總督亟欲打破台灣山地這種「領而未治」的情況，更視「理蕃」作為任內施政重點，在 1910 年提出「五年理蕃計畫」上奏日本天皇，重點放在「北蕃」的泰雅族、並將以討伐太魯閣地區的「太魯閣蕃」作為理蕃計畫結束的重點軍事行動（檜崎太郎：1914），旋即奉准實施。

1914 年，總督府動員了駐防全台的軍、警部隊共計六千餘名，在佐久間總督的親自率領下，分別在東、西兩端包圍太魯閣；萬餘名苦力挑夫，則絡繹不絕地將補給往來運送於集結地。五月底，由軍隊分別自畢祿山、合歡山、與奇萊山南峰出發，向東俯攻而下。日軍主力部隊由徵用自太魯閣人發源地的西部 Truku 人所組成的「蕃人隊」為嚮導，循著太魯閣人移民東遷的路徑，翻越奇萊大山，首先攻下了 Toboqo 社。昔日先民東遷的「初到之地」，而今卻也成為了異族征伐下，陷落的初到首站。而警察部隊則於攻克沿海外太魯閣部落後，順著塔次基里溪³⁴與木瓜溪谷進入內太魯閣地區，多路夾擊太魯閣人傳統領域，引燃了「太魯閣討伐」的峽谷烽煙。

³⁴ 日後經日人改稱為立霧溪。

日軍大致沿著溪路進軍，運用火砲遠距攻擊以及步兵逐戶進逼，順著塔次基里溪逐一攻下各社後，再焚燬屋舍、蹂躪作物，進行焦土作戰。另一方面，太魯閣人則據天險力守，埋伏突襲、或設陷阱游擊騷擾，以阻緩日軍攻勢。彼此雖互有進退，然而實力相差甚鉅。蜂擁而至的日軍，宛如春暖雪融的塔次基里溪般，任憑山高嶺峻亦不足為拒；彈盡糧絕的太魯閣人，猶若秋涼飄落的紅葉，零落溪上終隨大江東去。塔次基里溪畔的戰事進行了半個月，日軍已經順著塔次基里溪陸續攻陷了 Kalapao、Selaokahoni 等大社。1914 年六月十四日，日軍動用砲兵支援，兵分兩路圍攻 Kobayan，在猛烈的砲擊之下日軍部隊逐步挺進，激戰後終於陷落了這個內太魯閣的第一大社。族人倉皇奔逃後，留下廢棄的耕地，與傾散的家當，進入社中的日軍開始火焚屋舍，滾滾濃煙遮蔽了天日，昔日峽中的強大族社，如今，在直衝雲霄的烈焰中，只見得滿目瘡痍。六月二十一日，日軍砲兵攻上了 Tupido 後方的饅頭山山頂，峽谷下游諸社悉在砲火射程之下，太魯閣戰事之勝負至此幾乎已告底定。不久，軍、警部隊在 Bolowan 附近完成會師；八月，日軍在 Selaokahoni 舉行 Toboqo 等八社歸順儀式。同時，也宣告了太魯閣人被迫接受殖民的開端。

我們太魯閣族的認定並非朝夕之間所產生出來的，太魯閣族的認同是經過獨特於我們的歷史經驗（共同對抗外族、太魯閣抗日事件、強迫集體遷村、集團打散混居）以及族人們長時間的使用所累積形成的。（劉韶偉，2004:18）

無疑的，「太魯閣事件」，是當代太魯閣人最重要、也是最難以抹滅的共同歷史記憶。早期，這個甚至原本連部落青壯都不甚清楚的議題，只存在老一代族人各自記憶中的事件，但是近年來卻也逐漸為人所知。起初，對於這個議題的關注，只是由花蓮當地的民間社團：青少年公益組織，為了凝聚社區意識、以及推動青少年志工服務的理念；而邀請熟悉地方文史的個人，不定期的以社區民眾為對象舉辦小型講座，分享花蓮早期地方歷史的社區聚會；在此期間，筆者與部分太魯閣菁英人士也參與於其中開辦講座與分享心得。在主辦單位的努力經營之下，由於逐漸獲得地方好評，因而也開始建立起期開的聚會，更進而租借了市區一處古蹟建築作為聚會場地，名為「豐川書苑」。而後，由於「太魯閣事件」逐漸引發討論迴響及更多的市民參與；於是，主辦單位開始構思針對「太魯閣事件」來舉辦大型學術研討會。2000 年，在獲得了原民會、文建會等單位的支持後，「太魯閣

事件 104 週年紀念研討會」邀集了各方學界代表在慈濟大學盛大舉辦。隔年，該組織與「德魯固文化發展協會」又續辦了「太魯閣抗日戰役 105 週年紀念研討會」。

太魯閣事件受到社會的重視，固然是由於台灣本土意識抬頭後，原本被刻意壓抑與不受重視的台灣史、地方史逐漸引起了過去未曾有的關注目光；但是，對於太魯閣人而言，主要的原因還是在菁英結合了正名運動的目的而大力宣傳下所形成的結果。筆者在田野中，針對青壯族人關於太魯閣事件的訪談過程，就有著深刻的體認。我們可將公元 2000 年視為這個對於當代「集體記憶」最具體的符號作出清晰的分界線，並檢視其前後的差異。當十數年前，筆者無意間於太魯閣山區發現了許多殘存的戰爭遺跡與軍事器物，於是藉助了太魯閣友人的翻譯，在田野中訪談部落老人。在訪談的過程中，筆者開始瞭解了太魯閣山區的確曾有「戰爭」的發生；當時筆者與翻譯的友人，皆認為老人所指的山區戰爭為「霧社事件」。其後，透過走訪更多的報導人，而逐漸理解老人所報導的山區戰爭，係指霧社事件外的另一場戰爭。基於興趣，筆者便針對這個「戰爭」走訪了更多的部落，卻也意外的發現，村中的青壯者對於這個戰爭事件大多「不清楚」，甚至「從來沒有聽說過」者比比皆是。2000 年後，隨著正名運動如火如荼的積極運作，太魯閣事件也在 Truku 族群菁英的大力宣傳下，逐漸廣為族人所知，愈來愈多的二手報導與代言人紛紛出現，甚至凌越了大多數老人尚未凋零之前的第一手報導。

涂爾幹的學生 Halbwachs 考察了時間中的歷史、記憶，而認為「過去的記憶是為當代所建構的」，首開了研究集體記憶（collective memory）的先河。在《論集體記憶》這本被視為知識社會學的重要著述中，Halbwachs 論道：

我們之所以回憶，正是基於別人的刺激，他們的記憶幫助了我的記憶，我的記憶是外在喚起來的。無論何時，我所生活的群體都能提供給我重建記憶的方法。

過去不是被保留下來的，而是在現在的基礎上被重新建構的。

同樣，記憶的集體框架也不是依循個體記憶的簡單加總原則而建構起來的；它們不是一個空洞的形式，由來自別處的記憶填充進去。相反的，集體框架恰恰就是一個工具，集體記憶可用以重建關於過去的意像，在每一個時代，這個意向都是與社會的主導思想一致的。（華然等譯，2002:69-71）

族群對於歷史事件的溯源與重視，固然是基於族群集體記憶的情感，但是正如 Halbwachs 洞見的：集體記憶是一個社會框架，社會成員透過回憶，來合理化當前的「社會要求」；然而這個社會要求是如何形成？所求為何？對於族群菁英而言，答案正是「太魯閣族正名」的要求。認同 (identity) 是維繫社會的關鍵因素，而集體記憶便是聚合認同的一項重要「工具」。隨著第二次的太魯閣事件研討會結束後，青少年公益組織逐漸淡出社區文史活動，不久，豐川書苑也告解散。然而此時，族群菁英已經充分接收了兩次研討會所累積的外部政治資源、與內部論述的合法代言地位；於是開始充分運用在「正名運動」的論述之上作為一項政治工具；當然，這項工具當然也被充分的經過「改良」。王明軻在整理集體記憶的主要特徵指出，記憶是集體社會行為；社會群體皆有其對應的集體記憶；對於歷史，記憶常是選擇性、扭曲或錯誤的；集體記憶需依賴媒介來保存(王明軻, 1997:50)。Baumeister 與 Hastings 也在其合著《*Distortions of collective memory: how groups flatter and deceive themselves*》更具體地列了團體操弄集體記憶的七種特點（翁秀琪轉譯，2001）：

1. 選擇性遺漏 (selective omission)
2. 捏造 (fabrication)
3. 誇張與潤飾 (exaggeration and embellishment)
4. 連結或分離 (linking versus detaching)
5. 怪罪仇敵 (blaming the enemy)
6. 歸咎環境 (blaming circumstances)
7. 文脈框架 (contextual framing)

本節將嘗試討論 Truku 菁英在「太魯閣事件」，這個東部 Sedeq 族群最重大的歷史事件，如何被操弄成為社會記憶的框架，而作為族群動員運動中的「工具」，例舉如下：

(一) 本質主義下的「歷史解釋權」

2002 年 6 月 3 日，筆者與文史工作者楊南郡、邱若龍等先生一同受邀，出席了「太魯閣國家公園原住民文化發展諮詢委員會定期座談會」，當天的討論議題是為了太管處接受部分諮詢委員的建議，要求太管處應該更重視本地發生的歷史事件、並積極著手調查「太魯閣事件」。太管處於是邀請並聽取有關「太魯閣事件」的各方觀點。出席委員之一的 L 校長為族中頗負名望的教育界人士，並在「太魯

閣正名促進會」中擔任要職。在當時會議中，L 校長即對於太管處邀集漢人文史工作者列席顯示出極度不以為然的態度，並強烈的向主席³⁵表示了「歷史解釋權」應該回到族人自己論述的觀點。並與另一位族群菁英 H 老者，更提出了不滿「太魯閣事件」被稱為「事件」，而應該「正名」為「太魯閣『抗日戰爭』」的主張。

「歷史」絕對是一種意識型態、更是一種霸權的觀點論述，它實質為權力與利益而服務、投射出當代社會選擇性建構的觀點與需要。過去的歷史透過文本而再現，它當然有可能隱含著宰制者的觀點。但是，如果我們欲將歷史祛殖民，則「轉移」歷史解釋權是否就是個解套？再者，是誰具備了點收「被移轉」詮釋權的合法資格與權利？在 L 委員「都是『你們』在解釋『我們』原住民的歷史」的主張顯然落入了本質主義（essentialism）的窠臼之中；「真理」與「偽造」、「本質」與「殖民」、「有權」與「無權」，這是專斷的二元辨證思維。即便將「歷史解釋權」交由族群菁英自主論述，則「歷史」又必將應驗了為特定群體利益而服務的工具性宿命，徒然只是轉移了服務對象；尚且，更將淪落成為沙文主義下的一言堂。

（二）「烽火十八年論」

從兩次舉辦的太魯閣事件研討會名稱中，我們可以發現，關於何謂「太魯閣事件」的定義，被擴大到了從 1986 年的新城事件起算；因此，在 2000 年舉辦的事件為「104 週年」紀念、2001 年舉辦的事件為「105 週年」紀念。然而，從田野中訪談的部落老人記憶中所指稱的戰爭，卻都明確的指向了「五年理蕃」計畫下，發生在立霧溪與木瓜溪流域為主，所發動的那場大型戰爭。為何當時兩場的研討會不以紀念 1914 年所發生的事件來紀念 86 週年、以及 87 週年為題？原因就出在當時菁英的主張與要求下，將原本屬於分散在個別時間／地點，僅限於外太魯閣地區個別部落／地區的零星衝突穿鑿附會的連串起來，對外形塑了整個族群皆面臨「烽火十八年」的「長期對日抗戰」，以凝聚議題的聳動性，其結果甚至也影響了相關的論著均採此一觀點，籠統摻雜了十數年間零星且分散獨立的小規模衝突，而延長了這場歷史事件。此外，研討會結合了當時正在如火如荼展開的正名運動，將之操作為事件「百年紀念」的聳動標題，其宣傳果效絕對是強過於以 1914 年起算的「八十六（七）週年紀念」。

其次，太魯閣事件當然是族人捍衛土地抵抗侵略的實際行動，但是拉高事件

³⁵ 為當時的太管處葉世文處長。

層級成為整個族群的「共同」抗日戰爭經驗，此種說法卻有待商榷。首先，分散在立霧溪、木瓜溪、與陶賽溪廣大流域的內太魯閣人、與花蓮港平原以北平原地帶的外太魯閣人，以當時的客觀地理環境限制條件視之，絕無能力在統一的號召下「共同」展開抵抗侵略；換言之，太魯閣事件並非「集體」抗日，而是以個別家族血緣「分別」為之的抗日過程。其次，也並非所有的族人皆在「整體」的概念下從事齊一的抵抗殖民政權，這是一種全稱式的宣示，目的是為了形塑東部的 Truku、Tuda、Tkdaya「共同」抗日的意象，用以營造與西部地區 Sedeq 不相同的歷史記憶，以為切割。在相關研究上，邱韻芳（2004）從太魯閣人分佈的三個主要地區，分析了從 1896 年開始即與日人互動的外太魯閣（平原地帶）地區；1908 年日人封鎖巴托蘭（木瓜溪流域）地區後，與巴托蘭人的接觸與衝突；以及遲至 1914 年才在戰場上首度遭遇的內太魯閣人，在戰事前的各個時期、以及對於日本殖民者的態度均為之不相同，因此不能籠統而論為「共同抗日」。

（三）「兩萬大軍」說

參加「太魯閣抗日戰役」的太魯閣戰士，合計約為 2,350 人，而攻打的日軍卻有 20,749 人，也就是說，日軍以「十倍兵力」的優勢，進行這次的攻打……武器方面配屬野戰砲 48 門，機關槍 24 挺，此外又配合「軍艦飛機」進行砲擊「轟炸」……。（李季順，2001:24。引號為筆者所加）

佐久間大將御駕親征，親自指揮「兩萬餘大軍」與兩千餘 Truku 人發起了第六次戰鬥 —Truku 人與日人的「世紀大決戰」。（黃長興，2001:11。引號為筆者所加）

1895 年日軍接收台灣之役後，由於台民的反抗勢力逐漸瓦解，衝突造成的社會動盪被壓制而逐漸歸於平靜，於是駐防台灣的日軍遂分別於 1898 年、1903 年，以及 1907 年逐批且大量裁軍返回日本或移駐朝鮮，直至 1914 年太魯閣事件爆發之時，全台駐防兵力僅剩隸屬台灣總督府直接管轄的台灣第一守備隊司令部、台灣第二守備隊司令部（兩個司令部轄下僅各分別指揮一個步兵聯隊），與基隆、澎湖各一砲兵中隊、小隊（古野直也，1991:136-137；劉鳳翰，1997:54）。依照當時日本軍制之聯隊制，每聯隊轄步兵三個大隊，每大隊轄四個中隊、每中隊計 225

人（劉鳳翰，1997:26）之滿額編制計算，1914 年駐防全台的總兵力僅約五千餘名；而駐台警察在明治三十年（1897）後，擴充巡查（基層警察）數增員成為三千餘名（臺北臺灣總督府警務局，1935:40）。因此，即便全台各地軍警均拋棄營區防務、撤盡留守人力全數傾巢而出，恐怕也難以成就出「兩萬大軍」的「壯盛軍容」。

兩萬大軍之說顯然經過刻意誇大與技巧性的操弄；探究其中的說法，係族群菁英在各種公開宣傳中，刻意將當時總督府徵調於民間的一萬餘名民伕（苦力）也編入了「大軍」行列之故。而台灣飛行聯隊的戰鬥機更是直到太魯閣事件後十三年（1927 年）才首次出現在台灣上空（古野直也，1991:140），並且「轟炸」了另外一場戰爭³⁶（霧社事件）。杜撰並誇飾了太魯閣事件中諸如兩萬大軍的「幽靈人口」、無人目睹的「隱形轟炸機」、抑或六次「會戰」後的「世紀大決戰」，顯然均非來自於部落老人的報導，而是出於菁英個人的憑空臆測或任意誇大，目的也是為了要營造對比於「霧社事件」的慘烈戰況，以建構成為東部與西部 Sedeq 人「不同的」歷史記憶。無論如何，既使兩萬大軍從來不會出現於太魯閣，也無損於太魯閣各血族祖先單憑著有限的血肉之軀、在艱難的環境中，個別、各地的力抗已擠身當時世界列強的日本帝國陸軍，以及長達兩個月餘的護土決心與生存努力。單僅是這一點就已經是個奇蹟，而無須菁英誇大與潤飾下謬誤連篇的「歷史」操作，來增添當代的政治企圖。

（四）「總督之死」：虛構的歷史記憶

隨著與正名運動的推廣，菁英代言的歷史事件面貌也愈來愈模糊、甚至不求嚴謹證據而信口宣稱；檢視族群菁英論述下的各種太魯閣事件報導，其中最為聳動的說法，莫過於當時親自率領軍警部隊深入太魯閣山區作戰的台灣總督佐久間左馬太遭族人「擊斃說」。

筆者在走訪田野的過程中發現，此一論點確屬在少眾的報導人中流傳，但僅都止於存疑，例如：為何於事件後在 Tupido 興建佐久間神社？為何佐久間總督恰巧於戰事後的隔年五月辭官，卻隨即於八月過世？然而事隔八十六年的公元 2000

³⁶ 即：1930 年的「霧社事件」。另根據文獻記載，總督府鑑於鎮壓台灣山地原住民需要，台灣警察航空班遂略早於 1921 年成立，除了採購適合於山地飛行之飛機，並開始教練山地飛行技術；次年（1923）首度練習山地炸射。但由於高山地區飛行困難、技術不佳等因素，1921 年最初的兩次試飛任務均以迫降失敗收場（臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯，1999b：108-110）。

年前後，這種原屬於個別記憶的話題，一夕之間湧入了大量的「第一手報導」，以及「狙擊成員」，與「在場目擊者」紛紛不約而同的在此時藉由菁英之口「現聲」；菁英甚至以當事人「害怕遭到滅族之慮」，才讓歷史塵封了八十六年來充實其合理性。「擊斃說」在 2000 年的「太魯閣事件 104 週年記年研討會」中達到宣傳的最高潮，不僅與會菁英頻頻提出、甚至就連正式的學術論文³⁷也以此斷然結論。此後大量的關於總督遭「擊斃」說法，不僅在族人聚集的村集會、正式的學術研討會、電視節目與著作之中，只要是有菁英現身的場合、無論原先設定的議題為何，皆會被刻意提出。於是，在數次的集會與討論中，筆者也曾提出「反證」求解：諸如佐久間總督於太魯閣事件結束後的公開活動行程、照片（如圖 5-2、5-3）與其他第三者的回憶錄，來與族群菁英討論「擊斃說」的可信度。然而無論證據如何呈現，除了造成當場在座者的好奇與驚訝之外；回到論述場合，「擊斃說」的諸多疑點又被菁英們以「選擇性的失憶」處理，並將同樣的話題再度刻意的宣稱、傳播與再生產。

無論如何，本文基於社會學旨趣所關注的，並非探討歷史上最終這位總督是否死於族人之手，而是在於觀察族群菁英藉著歷史事件成為工具，重新建構、選擇性的親近、失憶，操弄知識並獲得社會資源與權力的過程。正如 Berger 所論述的，社會透過了外化（externalization）主觀意識創造社會產物，在生產的過程中，社會產物漸漸成為客觀化（objectivation）的實體；最後，這些社會產物及後果透過內化（internalization）又併回了社會的主觀意識中成為「事實」。總督「擊斃說」在菁英的共同偽造與選擇性失憶症下，目的是要創造出新的集體記憶，來凝聚族內的認同，以運用在建構新族群的太魯閣正名運動之中。集體記憶成為一個「社會框架」，成為一種思想的宰制，將所有族人的集體記憶框限於其中，社會成員只得將自己置身於群體的視野角度、解受它的旨趣、並採取它的傾向。如今，這樣的說法已然普存在廣大族人心中，成為社會共同的歷史記憶，並有如信仰一般深信不疑。

³⁷ 如：李宜憲，2000，〈從蕃政到民政：試論太魯閣事件下的花蓮變遷〉。頁 15-45，收錄於《族群互動與泰雅族文化變遷學術研討會論文集》。花蓮：國立台灣博物館。恭錄原文如下：「身負理蕃之責的佐久間，在討伐太魯閣時因重傷而死」（頁 15）、「日後，即在當地設立研海支廳，以紀念因本戰役而死的佐久間總督」（頁 41）。



圖 5-1：選擇性親近下的「歷史」記憶與失憶
說明：佐久間總督於「太魯閣事件」後，仍公開出席相關慶祝及祭典活動。《大正三年討蕃凱旋記念寫真帖》為佐久間總督於次年卸職及病逝前，重要的公開活動紀錄文獻。
來源：1914，《大正三年討蕃凱旋記念寫真帖》
提供：研究者自藏。

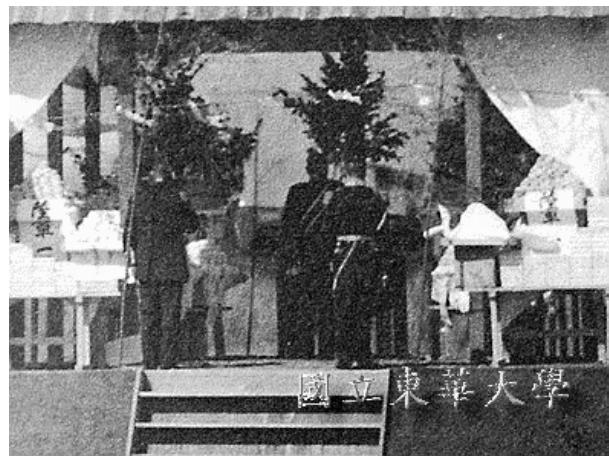


圖 5-2：「總督擊斃說」：被操弄的集體記憶
(1)

說明：1914 年 9 月 3 日，總督府於崁頂庄練兵場舉行「太魯閣事件」中，陣亡者招魂祭，由太魯閣山地歸來後的佐久間總督出席主祭。
來源：1914，《大正三年討蕃凱旋記念寫真帖》
提供：研究者自藏。



圖 5-3：「總督擊斃說」：被操弄的集體記憶(2)

說明：總督府的「五年理蕃」在「太魯閣討伐」完成後宣告落幕；戰事次月的 1914 年 9 月 5 日，從太魯閣山地返回臺北的佐久間總督，出席於台北苗圃（今植物園）所舉辦之「討蕃凱旋歡迎會」，軍警要員均到場參加。圖右起為臺灣第一守備隊司令平岡茂、總督佐久間左馬太（中）、臺灣警視總長龜山理平太（右三）、第一守備隊參謀長木下宇三郎少將（右四）。證明佐久間總督並未死於「太魯閣事件」戰事中。
來源：1914，《大正三年討蕃凱旋記念寫真帖》
提供：研究者自藏。

三、誰的歷史？誰的記憶？

從八〇年代以來，社會科學開始注意到人類記憶的社會本質，而他們共同的研究重點皆在於個社會群體如何選擇、組織、重述「過去」，以創造一個群體的共同傳統，來詮釋該群體的本質及維繫群體的凝聚力（王明珂，1997:51）。歷史記憶，它召喚了一個族群的集體情感、並內聚了團體成員的感情歸屬。回顧過往的歷史，從發源地東遷生根後，太魯閣人的「歷史」就如同宿命般的，與「殖民」難以脫清關係。檢視當代太魯閣人的歷史尋根過程，菁英的身影隨處可見、工具的痕跡鑿鑿明顯。

我們以此歸結：集體記憶是一種社會建構，透過了歷史事件這個符號，來凝聚族群菁英的宣稱共識，在選擇性的處理下，它形成了一種無形的社會框架，族群成員只能順應在這種特定旨趣下從事過往知識的再生產；而透過了傳播，它成為合理化的、具體化的權力資源。憑著這種知識賦予的權力，菁英們更可以此築起圍籬、制訂邊界，來定義「我們」和拒斥「他者」；最終，藉之以成就出屬於「我們」自己的「歷史解釋權」！Jenkins 曾經指出：

歷史是一種移動的、有問題的論述。表面上，它是關於世界的一個面相：過去。它是由一群具有當下心態的工作者所創造。他們在工作中採取互相可以辨認的方式：在認識論、方法論、意識型態和實際操作上都有其一定的立場。而他們的作品，一旦流傳出來，便會一連串的被使用和濫用。這些使用和濫用在邏輯上是無窮的，但在實際上通常與一系列任何時刻都存在的權力基礎相對應，並且沿著一種從支配一切到無關緊要的光譜，建構並散布各種歷史的意義。（Jenkins 著，賈士蘅譯，1996:87-88）

族人們果真贏回了菁英口中的「歷史解釋權」？抑或，只是徒然賠盡了原本生命經驗中自主的「思想記憶力」？而掉進了在選擇性建構下，社會框架所宰制的無底深淵之中？

第二節 族群意識與空間

一、神話與傳統視野的空間意識

大正四年（1915），太魯閣戰爭後的次年，首度進入內太魯閣地區從事研究，並作了詳盡考察統計的日治時期學者森丑之助，於其著述的《臺灣蕃族誌》中，首次發表其採集自族人的口碑傳說，如同大多數原住民的發源傳說，多出自與泛靈信仰（animistic practices）的結合，這個描述了巨樹生人的起源神話，在後來成為了 Sedeq 三群所共同信仰的發源傳說：

在埔里社東方高聳的中央山脈的一角，在 Lugizaka—Balaou 有一棵巨樹，此樹名為 Kahoni—Eilos。這棵樹的半面已經成了人面的化石，另外半面生長枝葉，其中有一隻較大的枝幹，像似人的手般開展；傳說這棵樹的皮脫落之後，化成鹿、山豬、鳥、人的型態，隨風擴散後其子孫繁茂，成為今日多數的人類。這棵樹為宇宙的造物主、亦即人類的始祖。太古時樹有四肢的型態，經過大風的吹襲後，有一隻手已被折斷了，蕃人對樹非常尊敬，它是神聖的靈樹。（森丑之助，1917:251）

人類學家李亦園先生也曾經採集了 Sedeq 關於人類起源與紋面風俗的神話：

太古之時，最先只有一個女人。有一次她站在大石上，一陣風吹入股間因而懷孕，不久生下一個兒子。兒子長大成人後，作母親的認為世界上沒有別人，恐怕只有和兒子結婚才能傳宗接代，但是兒子拒絕亂倫，作母親的在亂倫與延續種族的衝突下選擇了後者，於是想出一計：把自己臉上塗上黑炭，躲在兒子去打獵的路上，兒子不認得她，以為是另外一個女人，就與之結婚生子，傳下泰雅族人。同時，也就因為這一緣故，後來的泰雅族青年一定要在臉上刺青紋臉才能結婚。（李亦園，1998:419）

在原住民無文字的社會中，神話傳說投射出了當時社會集體的宇宙觀與價值觀。這則神話提供了另一種 Sedeq 人起源的說法、與族人紋面風俗的由來傳說；

其中解釋了原始生活中的社會困境：即人從何而來的認知困境。此外，神話中也隱含了當時文化中的價值意識，例如：原初生活中的倫理禁忌，及女性對於生育、延續觀點的焦慮、與犧牲的必要。知識社會學者 Berger 認為，神話是人類思想的發展上一個必經的階段，神話是最擬古式的維持意識共同體的形式，也是最古老的合法化形式（鄒理民譯，1997:126）。從今天的社會觀點來看，族群發源神話影響最為深遠的，應該在於神話的論述企圖使族群得以追溯同一始祖的根源，因而建構了 Sedeq 最古老的「我群」想像共同體概念。

而這種古老的我群想像，是否仍存在於當代族人的心中？筆者在 2000 年太魯閣正名運動如火如荼進行宣傳的同時，走訪了明利村，與一位筆者熟識的 Tkdaya 報導人討論，在訪談中，報導人曾有關於神話與太魯閣正名的看法：

Bunohon（即森丑之助記錄的 Balaou） 聽說在九二一大地震後
就已經裂開了，樹是沒有倒啦，但聽說是石頭崩下去了一大塊，
這是好幾百年來都不會出現的現象。我說就是因為這幾年來秀
林、萬榮這裡的 Truku 一直鬧著要分裂，不再承認自己的祖先，
結果祖靈真的生氣了、真的就分裂開來了。這是一個嚴重的警
訊，警告我們這些從 Bunohon 下來的兄弟們不要忘記「根」本、
不要再吵分裂了，我們本來都是一家人，都是從 Bunohon 下來
的 Sedeq。（報導人 Tk1，2000/8）

身為太魯閣正名運動中弱勢的兩小群成員，報導人以創造神話的再生產來對應當代的困境，投射出了社會成員對於當代社會事件（正名太魯閣運動）困境與焦慮中的文化觀點下的回應機制，並用以合理化對於空間現象的認知，這同樣地說明了神話意義是社會所賦予的建構過程。起源神話無可避免地涉及了報導者的主觀意識，與地理環境作為神話傳說知識建構的基礎，因此神話本身就是一種擁有權力（佔有土地）一方的霸權論述。從泛泰雅族中三大系統的發源地來看，各系統的發源神話便有著與之相對的地理對應關係：

1. 以 Papak-waqa（大霸尖山）為族群發祥傳說地：主要為雪山山脈兩側的澤敖列（Tseole）系統，傳統領域分佈於後龍溪上游、大安溪上游、大甲溪中游、濁水溪上游者。大致屬「泰雅族」西部族群。（約在今日的苗栗泰安、南庄；新竹尖石、五峰鄉行政區）

2. 以 Pinsebukan (今南投縣仁愛鄉發祥村瑞岩部落) 為族群發祥傳說地：主要為中央山脈兩側的賽考列克 (Seqoleq) 系統，傳統領域分佈於北港溪上游、大甲溪上游、大濁水溪流域、濁水溪上游以北、大料崁溪流域者。大致屬「泰雅族」中部族群。(約在今日的台北縣烏來、宜蘭、南澳鄉行政區)
3. 以 Bunohon (白石山) 為族群發祥傳說地：主要為中央山脈及知亞干山支稜一帶的賽德克 (Sedeq) 系統，傳統領域分佈於濁水溪上游、立霧溪流域、陶賽溪域、木瓜溪流域者。大致屬「泰雅族」東部族群。(約在今日的花蓮、南投行政區)

每一種世界觀都有其社會背景，每一種宇宙人生觀都是一個同謀。同謀者就是那些創造社會情境的人，在這情境中某一特定的世界觀被視之為理所當然。個人(社會成員)將日益趨向於接受其基本假設 (Berger 原著，鄒理民譯，1997:68)。因此，當一個「泰雅族」的發源地傳說有著三種不同的口碑，我們由此可以解構神話與領域視野的關連性。人種源出於發祥地的說法終究是一種傳說；而人在傳統山居環境中，根據佔有土地的活動與遷徙移動的過程中，所自然生產出的一種以自我為中心的空間意識與世界觀；經過了口碑流傳，它普遍成為族人共享的發源神話。它是一種透過社會而建構的知識，因而是一種社會產物；我們可以從前述 Berger 的知識社會學的觀點來考察與理解。

起源神話雖然造就出了最古老的「我群」的模糊共同體想像，但是傳統生活中的太魯閣人，其群體的認同單位卻仍是以部落 (alang) 為中心 (余光弘，1980:92)；由此一血族團體建立起世界觀與價值觀。日本學者藤崎濟之助曾將泰雅族的部落同盟分類成三種類型，即：同族系下的同流域同盟、非同族系下的共存共利同盟、跨族系對抗異族的攻防同盟 (廖守臣轉譯，1998:28)。然而學者廖守臣分析了傳統山居的太魯閣人，由於地理環境造成的聚落分散，與往來不便，以致族群的團體意識逐漸疏離，更進而消失殆盡。廖守臣更以觀察 1914 年的太魯閣事件為例，發現太魯閣人僅有逐個小規模二、三個由部落形成的「親族群」抵禦敵人，因而指出了太魯閣人並未形成藤崎所述的三種同盟 (廖守臣，1998:30)。廖守臣指出了形成傳統太魯閣人特殊的空間意識觀，其條件正是特殊的地理環境。然而除了受限於地理環境的客觀因素之外，太魯閣人依循著古老傳統刀耕火耨的部落周邊輪替耕種，在 Gaya 的規範下，更嚴格禁止任意跨越其他部落的土

地，致使文化活動與空間視野均以部落區域內、互動以「親族群」之間為主。也因而部落本身就是一個政治、文化、經濟、與自給自足生活的中心。

太魯閣地區的地理形勢，其環境險峻的程度應可居於全台首冠。以立霧溪流域中、上游北岸的大型部落為例，筆者曾於此地進行長年的登山踏查，而得以體驗當地環境所造成如前述的族群文化與社會特殊現象。立霧溪中、上游的地理環境仍屬石灰岩地形，但峽谷的地勢反而不若下游發達。即便如此，此區域部落之間所處的位置，受限於可資利用的河階台地有限，部落仍然呈現了極度分散、與空間規模狹小的景況。由於日治時期開鑿串連於各部落之間的理蕃道路已多處崩塌，而無法全程走通；也因此，在沒有完整道路可供使用的情況下，筆者試圖藉由現地踏查，來體驗殖民勢力尚未進入之前的太魯閣部落與部落之間關係。

踏查的結果令筆者印象深刻，在深谷、陡稜、斷崖地形遍佈的環境中，各部落間的交通險絕、聯繫困難，幾乎只得各自獨立運作；筆者深刻的感受到了傳統分散在各地的部落，是難以凝聚成為一「族」的概念³⁸。傳統太魯閣人是如何感受環境障礙、地理環境又形成何種空間意識？包含筆者在內的後人只能憑藉著想像來理解。也因此，對於傳統空間意識，當代的族人也經常憑空臆測而過度美化與想像，諸如前述的太魯閣「共同」抗日事件等。藉由踏查，筆者體現傳統太魯閣人的認同意識與空間觀，應該是一種以部落為中心，與周邊「親族群」所形成的「認同圈」，換言之，是一種「部落主義」的視野；而可以確信的是，傳統的「太魯閣」空間並無法提供族人一個孕育「族群主義」的土壤、與其足夠生成的環境與條件。

³⁸在原住民傳統的空間視野與認同意識中，的確難以產生「族」的概念，我們甚至由世居於平原地帶的阿美族觀點中，也可以得到相同的對照。阿美族文史工作者黃貴潮就曾言：「我是宜蘭的阿美族人，其實我真正了解的也只有我的宜蘭部落……單單要認識宜蘭，就可以花掉我一輩子的時間。我甚至覺得我完全不認識『阿美族』，什麼是或誰是『阿美族』呢？太抽象了！」（孫大川，2000:152）。



圖 5-4：舊社踏查

說明：太魯閣人的傳統領域，高山深谷、斷崖狹稜遍佈。

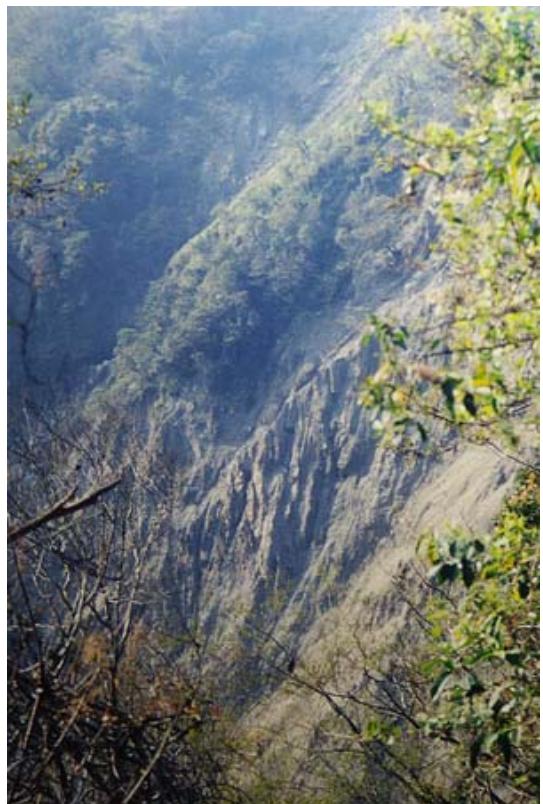


圖 5-5：立霧溪上游地景

說明：通過立霧溪上游，Selaokahoni 與 Kalapao 舊社之間的險惡地形。

二、「集團移住」下的空間解構與再建構

除了以軍事力量迫使族人接受殖民的「太魯閣事件」外，日治時期的殖民政策中，對於太魯閣人影響最為深遠的就屬「集團移住」政策。這項源自於日治初期的幕僚構想，直到 1914 年太魯閣事件後才開始逐漸影響太魯閣人，並在 1930 年同源西部 Sedeq 人抗日「霧社事件」後，成為總督府權力執行的政策；在大規模集團移住平地的措施下，迫使太魯閣人從此喪失傳統領域、造成文化與價值斷裂；但更重要的是形成了新的空間意識與身份認同。「集團移住」從政策雛構與徹底實施，幾乎貫穿了整個日本治台時期，並隨著每一個時期時空背景而形成不同的政策發展。欲瞭解「集團移住」政策的之前，我們必須從這個政策的脈絡來解析。

(一) 政策的形成與轉變

1895 年，首任台灣總督樺山資紀奉命赴台履任「接收台灣全權委員會」新職，在對於台灣島上混沌不明的山地情勢，樺山總督於赴任途中，首先宣示了暫時將以「撫綏」來作為關於原住民政策方針。1895 年六月，總督府於台北舉行始政典禮，開始辦理民政業務；首任民政局長水野遵，也在同年提出了「台灣行政一斑」意見書，主張撫育為原則的山地政策，認為「倘若撫育得法，使蕃人服從政府絕非難事。因此主張應設立撫墾機關，對蕃人施以教化，並收攏頭目，則必定使得對日本人懷有好感，進而使得開發山地則可以順利進行」。此外，透過政府撥與土地耕作，則蕃人可以漸漸成為「良民」（臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯，1997:3）。於是在總督及民政長官雙雙確立了「恩威併施」的「撫育教化」原則，成為了日治初期關於原住民的懷柔殖民政策。

然而隨著總督府在台灣平地的行政開始有效運行後，在治理的主張之下，殖民機器開始指向台灣廣大的山地地帶，因而山地各區的衝突也開始不斷發生，加上社會開始有了對於山地行政擴張的要求，於是開始有了不同的主張與建議。1902 年底，總督府參事官持地六三郎向總督府提出了一份調查復命書，這篇重要的報告書，在日後總督府對於原住民「理蕃政策」的影響力上，佔了極重要的地位。持地的主張重點有二：第一、是開發山地資源；第二、是為了開發而必須採取排除原住民的作為。

首先，在開發台灣的山地資源方面，持地提出了採樟腦、移民開墾、伐木採礦、林政及治水等「發展」方向，認為山地政策應為積極的開發山林資源。而在排除原住民的見解上，因為顧及了國際觀感及日本朝野的注意，持地則以蕃人不具備國法上的法律身份，而企圖將原住民問題祛法律化：

凡是國家皆應經列國際法承認，而列國承認之國家應有一定之統治機關，即政治組織。蕃人各社並非政治組織之故，在國際法上不能視為國家，若非國家則不能成為交戰之主體，因此討伐蕃人不屬於國際法上之戰爭。（臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯，1997:150）

因此，持地將原住民「問題」定位於非「法律」上的問題，而是一種國家主權對付擁有殺人惡習、不服從、不接受法律治理的「社會問題」。而欲解決這樣的社會問題、與處理原住民的土地問題都將非難事。持地直指了對於總督府而言，山地的問題即是土地與資源的問題，並企圖以「蕃人」的不具「合法」地位，而

連帶塗銷了其對於「蕃地」的相對主張；使得殖民政府的企圖昭然若揭，即以開發山地資源為前提的發展主義、以及排除原住民成為了合理化的手段與「必要之惡」。持地的意見書為總督府未來的「理蕃」政策樹立了明確的指導方針、發揮了關鍵性的影響力。

繼持地六三郎之後，1904年，另一位總督府參事官石塚英藏³⁹，也在「台灣協會會報」第七十五號，以「台灣對蕃管見」為文，發表了一篇亦對於日治後期原住民政策影響甚鉅的論文。石塚參事官首先批判了總督府最初「恩威併施」的山地政策：

總督府之山地政策最初亦仿效劉銘傳之撫育主義，設撫墾署於要地致力招撫蕃人，但招撫可作為權宜措施，絕不可作為山地政策之主要目地。此主義以無事無為之消極主義為目的固然無不可，但國家開發山地不能以無事無為達成目的。(引文同上，1997:727)

與持地六三郎的見地相同的，石塚英藏也倡議開發山地資源；但是，此時的總督府對於台灣「蕃人」在國際法上的地位仍有議論⁴⁰，石塚也提出了不同於持地的解決策略：

蕃人就宗教或人道建地觀察時亦為人類，國家應以化育啟發他們為最終目的...他們雖然會加害多數良民影響國家發展，但亦應負責加以保護誘導，絕不可急於討伐殲滅。...因此須要使他們與一般人民接觸改變生活方式。(引文同上，1997:727)

而如何使原住民與一般人民接觸 進而改變生活方式，石塚接著提出了兩項重要的建議，即：一.為慇懃蕃人至平地居住、二.獎勵一般人民遷至山地。石塚認為鼓勵平地居民移民山地，未來不僅容易統御蕃人，亦可使蕃人改變生活方式；並在生存競爭法則下蕃人將急速與一般人民同化；若不幸造成蕃人因而滅亡時，亦

³⁹ 於 1929 年出第 13 任台灣總督，任內發生「霧社事件」，其後引咎辭職。

⁴⁰ 甚至直至 1906 年，日本官、學界對於原住民在法律上的定位仍有議論。因此，是年一月，「台灣慣習研究會」尚企圖藉由懸賞爭募「蕃人在國際法地位」論文，來作為總督府政策制訂的參考；但最終並無人獲得首獎。該年六月，第五任總督佐久間左馬太上任，至此，總督府的「懷柔政策」時期也告結束。

可謂自然解決山地問題（臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯，1997:727）。石塚英藏的主張，成為了日後總督府對於原住民實施「集團移住」的政策濫觴⁴¹。隨著第五任總督佐久間左馬太上任，總督府的「懷柔政策」時期也告結束。佐久間總督兼容並蓄地綜合採用了持地的「討伐」主張、與石塚的「移住」之議；1914年「五年理蕃」計畫中的「太魯閣討伐」後，總督府開始對於山區的內太魯閣人展開了一連串積極的理蕃作為。

（二）修築「理蕃道路」與初期集體移住

首先，「交通」是打開原住民以往憑恃著地理空間的阻障、與國家勢力持續有效控制的殖民基礎工程。戰事後花蓮港廳旋即接手進行深入太魯閣山區的「理蕃道路」開鑿工程，以作為警備監視之用。作業隊利用討伐戰爭的行軍臨時道路為基礎，總計動員了近四萬人次，於立霧溪、木瓜溪流域進行艱辛的人工道路開鑿作業，並於次年完成了抵達 Tapido 的道路，設立研海支廳，將管轄權交由理蕃警察監管。此外，深入各部落的支線道路也陸續開鑿完成，沿途開始設置警察駐在所。1921 年，花蓮港廳再度斥資三萬日圓，大規模推進、整修並延伸警備道路，直抵立霧溪上游（臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯，1999b:113），完成了太魯閣全區的理蕃道路網絡。藉由山區道路完竣，總督府逐漸在山地推行教育及行政，陸續在沿線各地設立教育所、交易所，並教導族人種植如桂竹、苧麻等經濟作物、指導養蠶技術。總督府企圖從根本改變太魯閣人從前出獵、山墾為主的傳統生產方式，轉而經由教育與授產來確保山地殖民的成果。隨著太魯閣人生活型態的改變，總督府也開始柔性勸導式的獎勵太魯閣人下山。由於初期效果有限，只能採取兩段式步驟；先將部分居住地僻深山或路途險峻不易到達之處的部落，集中至駐在所或理蕃道路周邊族社混居成為「山區部落」；此外，對於願意配合政策遷移下山者，則給予農耕地、修濬灌溉水圳與必要的農業授產輔導，如 Busulin、Iboh、及三棧溪以南等地，即為「平地部落」（廖守臣，1978:95）。1926 年，更動用七萬餘日圓，計畫了大規模、計內太魯閣八社一百四十二戶、七百二十六人集體遷往新城平原，並規劃移住用地二百二十甲、以及開墾水田一百甲的計畫（臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯，1999b:837）。

⁴¹然而，石塚英藏的建議卻也在其於二十六年後出任台灣總督方屆週年之際，因為轄下台中州能高郡爆發「霧社事件」而導致去職後，才促使成為總督府積極全力推行的理蕃政策。

日治時期理蕃道路系統建設完竣的重要後果，除了使得國家勢力強迫改變了族人的傳統文化與生產方式，更重要的，是使得太魯閣人經歷了前所未有的認同關係變遷。現代化的殖民山區道路系統將空間距離拉近，得以快速的與遠方的部落互動，造就了傳統上不可能成就的人群關係跟著改變；網絡狀的理蕃道路使得整個太魯閣山區形成綿密的關係交織網路，溝通了原本彼此陌生的部落關係，使得原有封閉的部落皆成為開放的空間。因此，理蕃道路造成了太魯閣人最初的「整體」族群經驗，使得認同關係不再由地理環境所支配，而侷限於「親族群」之間。理蕃道路逐漸將太魯閣人從傳統社會脈絡中抽離（disembedding）；抽離出時間與空間的阻障、也抽離於太魯閣人原有的社群關係，而重新組構了族人的空間視野與族群意識。

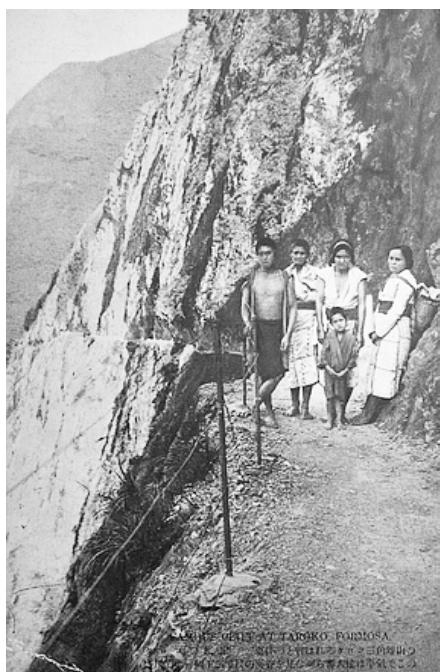


圖 5-6：空間的解構與認同的再建構：「理蕃道路」

說明：「理蕃道路」改變了太魯閣人的空間視野與族群意識。
來源：臺北，生蕃屋商店繪葉書。
提供：研究者自藏。



圖 5-7：空間的解構與認同的再建構：「集團移住」

說明：「集團移住」使得太魯閣人的認同意識，由「個別」變遷成為「整體」。

來源：1935，台灣蕃界展望。
提供：研究者自藏。

（三）集團移住與想像共同體的誕生

1930 年十月二十七日，霧社地區發生了震驚全台的「霧社事件」。與太魯閣人同源的 Tkdaya 人，由於在日人理蕃政策下積怨已久，於是在有計畫的安排下，族

人在霧社舉行聯合運動會的小學操場上，突然大舉襲擊在場日人，造成了連同能高郡郡守等官員在內的重大死傷。總督府隨即調動大軍征伐，迅速弭平事件。但無論事件背後的複雜起因，日本朝野間卻有了「野性未泯」、「理蕃事業的奇恥大辱」、「十數年的教化成果蕩然無存」的觀感，也使得總督府改變了原有政策，改以加速實施「集團移住」工作。

總督府在事件後一片檢討聲浪中，一改勸誘態度，轉以強制性的作為，於霧社事件次年，轉變為報復性的強制遷移、及各群社「混居」的方式進行，開始大舉遷移太魯閣山區各社，送至平地地帶混居而為新部落。然而除了霧社事件帶來的震撼之外，我們也可以從 1934 年，總督府技師岩城龜彥所提出的「奧蕃（內蕃社）移住的主旨理由」中，略窺此一移住政策的綜合性意圖：

- 1.避免奧地貴重森林的濫伐與國土不經濟的利用。
- 2.奧地地勢急峻，過渡開墾將造成雨季氾濫。
- 3.在樹林與草生地的開墾，不符效益。
- 4.山區耕地、作物生產力與食糧積蓄有限，一旦飢荒威脅生活，在蕃人生來迷信的情況下，兇惡本性將再度被引起。
- 5.奧蕃社交通不便難以充分教化及授產。
- 6.基於理蕃經費的節約。
- 7.蕃人祖先傳承兇暴本性難以矯正。
- 8.有助於本島資源的企業開發。
- 9.蕃人生活現況將得以改善。

總之，集團移住的目的是為了「以開墾水田的方式，朝向理想農村而努力」（岩城龜彥，1936:172-4）。同年由總督府警務局所擬定的《蕃人移住十箇年計畫書》（1934），則具體地以計畫性的方式，將全台各地的山區原住民分為十年、逐次逐批的遷往平地。是項計畫中，針對居住於深山的太魯閣人則列為第八年的移住進度，預定於 1941 年前完成內太魯閣地區共計七百餘戶、近四千人的大規模集團遷移計畫。在總督府積極的計畫與強制性遷移過程中，太魯閣人被迫面臨了與外界整體性及全面性的互動關係，兩位報導人描述了移住後的情境：

在我七、八歲的時候，我們被日本人趕下山，這是我第一次離開家。快到平地的時候，我很害怕的哭出來，不敢出去。到了

山底下，我們被安排在現在這裡（水源）住下，我從來都沒有見過那麼多人聚在一起，剛開始的時候有點害怕，大家都很陌生，很不習慣。以前的部落與部落之間都沒有什麼往來，人也比較單純，現在的世界花樣很多，很不習慣。（報導人 Tr4，2005/7）

我離開 Toboqo 的時候已經十幾歲了，當時我的母親年紀很大，還是我一路背她下山來的。下山後，警察來到我家跟我媽媽講話，我就被叫到新城去讀書。那是一間很大的學校，許多的小孩都在裡面上學。我從來沒有看見過這麼多人聚在一起，大家都互相不認識。我常害怕去上學，跟那麼多不認識的人在一起，但警察會來找我的媽媽。讀了四年後，我跟著媽媽工作，一直到二十幾歲才嫁出去。（報導人 Tr5，2005/7）

太魯閣人從傳統領域被迫遷徙，經過集團式的遷移，甚至數度的再遷移；從混居後的個別陌生到彼此依存。「集團移住」下太魯閣人空間的解構到再建構的過程，正是發展成為日後「泛族群」意識的形成開端原因，它正逐漸醞釀形成了新的空間意識與身份認同；這也是「集團移住」政策下的非預期後果。

「泛族群」意識常見於原先封閉的原住民社會被迫與殖民者展開互動後，諸如在於日本殖民政府進行的族群識別命名工程；以及透過了日本帝國的威儀，迫使原住民第一次經驗到國家的認同，因而產生（孫大川，2000:148）。昔日，太魯閣人的社會組織型態，以同一血緣形成的個別小型部落為基礎，即是前述的「血族團體」。其形成的原因在本文之前已敘述，係由於太魯閣人祖居於以立霧溪流域為主的高山深峽地理環境中，在可供居住腹地有限的情況下，發展出來的文化特殊性。在這樣的文化結構下，整體的族群觀念是薄弱的；*alang* 幾乎是各血族生活空間的中心與疆界、而「家族血緣」才是形成認同圈的基礎。然而隨著集團移住的推展後，徹底改變了太魯閣人的生活空間，地理阻障的移除，也迫使太魯閣人打破了原有的族群意識、族群邊界，並使得共守 *Gaya* 的血緣家族被解構。隨著混居於新住地、集體接受教育、以及共同的處境與經驗等互動；都使得集團移住後的我族／他族的認同被重塑、殖民／被殖民的對照邊界被確立，因而重新建構出「整體」的「族群主義」與集體意識認同的誕生。

第三節 當代太魯閣人的空間觀

一、祖居舊社的「傳統領域」

筆者從田野實地訪查中，從當代族人對於其空間觀中，何謂「傳統領域」的認知中發現，太魯閣人大多認為，「傳統領域」應該指：

「山上」、「以前的部落」、「老人家以前下來的地方」

南投發源地那邊算不算「傳統領域」？答案也頗為一致：

「不算！」

那麼現在住的地方呢？

「家」、「生活的地方」

從這些看似簡單的對話中，筆者可以粗略歸納出：在當代太魯閣人的空間認知中，所謂的「傳統領域」，指的是從 Truku-Tarowan 遷徙後的傳統部落、獵場、活動區域；而日治時期集團移住後目前的所在地，則是族人們的「生活領域」。關於空間所寓含的意義中，「傳統領域」是 Utux 所在的地方，具有神聖性的意涵；而「生活領域」則是族人們的生活空間與社會網絡，是屬世俗與日常的空間。我們用這樣的關係來作比擬：現居的「生活領域」可以用新式身份證的「出生地」欄來比擬；而「傳統領域」與當代太魯閣人的關係，則是早期舊式身份證的「籍貫」欄，對部落青年而言，那是只與父執輩連結的，遙遠的地理符號。

當代太魯閣人在傳統祖居地的活動，除了仍有少數外太魯閣舊社有族人居住之外（如「大禮」與「大同」部落），數年前筆者走訪內太魯閣地區唯一有族人從事農業生產的舊社是 Kalapao、Kobayan，但是近年在年輕人無以為繼的情況之下，也轉讓給了平地的漢人菜農經營高山蔬菜農場。除了少數從事狩獵的獵人外，大多數族人更幾乎已經斷絕了與「傳統領域」間的臍帶連結。

雖然對於一般族人已經甚少再接觸傳統領域，近年來由於經濟景氣不佳，於是仍有部分由外地回流部落的族人，經常回到山裡狩獵。對他們而言，狩獵雖然已經成為一件世俗化的工作；但是，進入傳統領域卻仍然保有其神聖莊嚴的嚴格信念與必要的儀式。筆者在某次的踏查舊社途中，經過兩天的披荆斬棘後，突然

發現一條嶄新的人徑，不一會兒上方樹林裡突然傳出槍聲大作，聽來像是有人在打獵。筆者趕忙發出招呼聲，以免被誤傷。不久後，只見兩個中年男子坐在路旁吸煙，除了背籃之外，獵槍與獵物應該都被藏了起來。筆者花了段時間說明來意後，年紀較長的獵人說道：

我以為你是國家公園的，這麼厲害可以爬到這裡。那些紅布⁴²原來是你掛的喔！不好意思，都被我扔掉了。我們才正在想怎麼會有人上來。你應該知道不能在別人的地方（獵區）拿東西（偷獵物），不然會「不好」（受 Gaya）吧？

顯然老獵人有些擔心外人去動獵物的念頭。但在其後的晚上，就在廢棄的舊部落遺址上，兩位獵人邀筆者一起烤火與晚餐。

以前我爸爸就是因為很會打獵，我外公才把我的媽媽嫁給他。可是現在打獵就跟小偷一樣，只能偷偷摸摸打。就算現在山上已經沒有人住了，但是 Utux（祖靈）還是在山上，我們要上山前，也一定要 Libik（拜拜）。而且不管走到哪裡都要保持尊重，一定不能亂來；經過舊部落的時候要向 Utux 安靜恭敬的 Libik，Gaya 這件事我們是真的相信的。（報導人 Tr6，2000/12）

為了生活，因此他們只好回到傳統領域打獵。身為研究者，筆者當然深知傳統文化中 Gaya 規範不得在他人獵區狩獵與採集的禁忌規範，但是，當「當代族人」身處在渺無人煙的「傳統廢墟」之間，又將產生如何的變化？於是筆者好奇的提問：「在 Gaya 規範下，就算沒有人看到，族人會不會越界去拿東西（狩獵）？」。年長的獵人回答了一個非常有文化概念的「Gaya 式」回答：

反正去別人的土地上，也一定不會打到獵物！

較年輕的獵人緊跟著補上一句：

甚至受傷的獵物逃到別人家的部落，也不可以追去撿回來。

筆者的提問邏輯是：只要昧著良心仍可打得到，只不過事後會有詛咒？但他

⁴² 這是登山者的習慣，在明顯處綁上的指引路標，以節省回程的找路時間。

的回答則是：即便甘犯禁忌，也一定打不到！因為祖靈不會庇佑。筆者世俗邏輯下的「有機會」，在獵人文化邏輯中理解為「不可能」。從年長獵人的回答中，可以體會獵人們對於傳統領域、Utux 與 Gaya 的敬畏之心，即便已成為廢墟、即使四下無人，獵人們甚至連想都沒想過敢逾越自己的傳統部落與獵區；因此，在筆者投機式的測試提問下，獵人只能憑空臆測他這輩子都不可能作的事：「一定打不到！」。

在廢棄的舊部落遺址上，兩位獵人安靜的烤火、喝酒、處理著兩頭獵得山羌的皮肉與飛鼠內臟，這應該算得上是一次豐收之旅，但卻沒有平地社區裡經常可見的喧囂與高歌慶祝方式，在這塊與 Utux 同在的土地上，獵人們以靜默來表達對於 Utux 的感恩，彼此承擔著文化中最為核心的「分享」精神，甚至及於筆者這個「外人」。在今日絕大多數太魯閣人早已完全脫離了傳統領域的空間與對應的生活方式，因而對於祖居地懷有源自於「心理」上想像成分居多的敬畏之心；與「地理」阻絕上遙不可及的陌生態度；因而只能藉著想像與「創造」之中，展演著對於傳統生活空間與生活方式誇大的想像。然而，筆者從這群仍然經常履及「傳統領域」的獵人身上，卻更加能體現出族人對於這片舊社空間毫無矯飾的文化意涵與態度。因為這裡，正是族人們的神聖空間。

二、當代部落的「生活領域」

日治時期集團移住的過程中，太魯閣人皆被遷移出原本生活的傳統領域，大部分的 Truku 被遷居到了秀林、萬榮兩鄉；Tkdaya 遷往壽豐鄉（溪口、明利村）；Tuda 則多在卓溪鄉（立山、崙山村）。總督府所決定安置的過程並沒有文化上的安排邏輯。也因此太魯閣人在陌生的土地之上，重新展開學習生產的方式，也與原來的生活方式逐漸疏離。移住下山後，目前部落中多半是未曾有山居經驗的太魯閣人，也失去了與傳統文化、傳統生活相關的連結。

我的祖父從 Laos 下來的，他在世的時候，老人家都還是會跑回去山上去住。平地他住不慣，有時候就自己會回到山上去，其實回去也沒作什麼，反正就只是住在那裡就是了。自己種菜，搭寮子。我自己小時候也跟著回去過，路非常不好走。老人家對那裡比較有感情啦；我們村子裡就有三個老人家回到山上去而且過世在那邊沒有回來。（報導人 Tr7，2005/1）

剛遷下山時，Branaw（崇光）那邊就因為瘧疾死了很多很多人，老人家大多認為，就是因為這裡（平地）沒有 Utux 的庇佑了。我認為，反正老人家們總是覺得他們就是不屬於這個地方（平地）就對了。（報導人 Tr8，2005/1）

相對於老人家仍對於傳統山居生活的懷念，部落大部分的青壯成員關心的是部落的現實生活與人際網絡，因為無論當初是如何被遷移安排，傳統領域都已是個遙遠的想像與既成的事實，因此目前的部落是他們關心與生活的全部重心；部落社區正是一個生活與實踐的空間。一位中年的報導人，就曾對筆者這麼說：

老人家以前從哪裡下來？就是天祥那一帶嘛。Daolas！我講 Daolas 你聽得懂嗎？我跟你講反正你也聽不懂，連我兒子他們年輕人都不想知道這些了，你怎麼會聽得懂？講那些沒有意義啦！（報導人 Tr9，2005/1）

由於現有部落幾乎都存在著青壯人口外移的問題，因此部落中以老人與小孩居多。終究畢竟並非是族群傳統的生產方式，日治時期「集團移住」時代所開墾的水田也多已被族人廢棄，仍保有耕地的多已轉為旱作；以及從秀林地區的農會組織仍是以漢人為權力核心的組成結構來看，日人規劃的水田農耕方式的確並未完全成為族人的文化、並為他們所接受，現今的部落仍是以年輕人到外地從事勞力工作為主要經濟來源。在隔代教養、教育、經濟等對於現實處境的關心，著實有太多令族人更多關心的優先選項。也因此，筆者在參與部落地圖運動的場合中，在多次的說明會中，也觀察到了到場參與關心的族人從未曾有過年輕人，除了前來報導的老人之外，在場的青壯族人，則幾乎只有族群中的政治菁英。

這個「生活領域」的空間是沒有神聖化的意涵，也似乎是與傳統認同脫勾的，它純粹是生活領域。總之，集團移住除了使得文化的差異性被消弭，族群的認知邊界被重新塑造之外。傳統文化中族人對於「領域」的概念，從以往的神聖性空間逐漸轉化成為當代完全世俗化的實踐空間，即是成為日常生活中的社區。

三、政治菁英建構下的「認同領域」

我們再一次歸納整理，太魯閣三群的傳統領域與生活領域：

傳統領域：Truku 的傳統領域以立霧溪流域為主，Tkdaya 與 Tuda 則分別以木瓜溪流域、陶賽溪流域為主。

生活領域：Truku 多數遷居至秀林、萬榮兩鄉、Tkdaya 遷往壽豐鄉一帶（溪口、明利村）、Tuda 則多在卓溪鄉（立山、崙山村）。

但除了普遍太魯閣人意識的神聖「傳統領域」與世俗化的「生活領域」之外，尚有另一種新的空間觀念正在逐漸形成，即是太魯閣菁英刻正宣傳與建構中的「太魯閣族自治區」。筆者將之稱為：政治的「認同領域」。如前所述，傳統領域對於族人而言，就如同早期戶籍法中的「籍貫」登記。「籍貫」是個人基於承襲而來的「地理位置」，它不僅僅作為一種情感的連結符號，其背後的意義也可能是政治上區隔人群的意圖，而轉換成為一種「社會位置」；一種使執政者或擁有權力者用以區辨身份、識別認同者，與篩選「我群」成員的工具⁴³。

延續了太魯閣正名運動的族群建構成功後，族群菁英們藉著部落地圖運動將族群領域重新論述，並劃定出一個實體的疆界線，以作為族群邊界。「太魯閣族」在正名成功後，已經揭櫫了將由秀林與萬榮兩鄉成立自治區。然而，筆者質疑這兩「鄉」合併而成的單元，在傳統與歷史上它並不具任何意義，因為它只是根據意識型態選擇下的現代行政疆界而非傳統領域；在涵蓋性上，這樣的組合更不是族人全部的生活領域。這樣的「組合體」只對於當代的政治意圖具有意義，其意義就在於為目前族群菁英所致力於推動的政治運動成為政治標的物；作為菁英認知下的「認同領域」，也延續了族群正名運動以來一貫的意識型態於領域空間之上。我們將在下一節中作進一步的分析。

總之，當代太魯閣人對於土地的情感與認知，是極其複雜的。「空間」對於他們而言，包含了至少三種不同的想像，即是：強調了文化空間的傳統領域、強調經濟空間的生活領域，與強調政治空間的認同領域。隨著文化與社會變遷，太魯閣人對於空間的意識，也有著不同的社會建構、認知與實踐。

⁴³ 例如早期藉由「戶籍法」中的籍貫登記，運用在保障特定族群在特定職業或職務上的優先任用權利。

第四節 性別、階級與認同意識型態下的空間詮釋

一、性別的傳統領域觀

偶然在某次的學術研討會上，筆者就該場次所刊載一篇形容了太魯閣人傳統狩獵與山林生活本能的文章：「Truku 人出草與狩獵的天賦本能，擅長叢林作戰，可數日不睡，穿梭山林，輕步如飛」（黃長興，2001:10），與在場一位擔任公職的中年男性部落菁英，在閒聊中對話：

我的祖父以前是 A 部落的頭目，從天祥後面那一帶的山，一直到奇萊山那一邊他通通都走過了，要出門的時候，他只要帶一把槍，還有山刀和鹽就夠了。我們 Truku 的男人都很會打獵，靠打獵來養活家族部落，尤其是頭目特別一定要是最強的，所以從前我們跟日本人打仗的時候，他一個人帶了一隊的族人，光是在天祥後面那一帶的吊橋附近，他們就殺死了「一百多個」日本兵！（報導人 Tr10，2001/11）

延續了涂爾幹的「社會時間」論述，Halbwachs 主張，我們在論述過去與所謂的集體記憶時，都是為了滿足於當代的利益與社會需要；換句話說，記憶只在社會的結構性限制下被安排、或取捨，所以記憶並不客觀獨立的存在，它是社會建構的產物：

儘管我們確信自己的記憶是精確無誤的，但社會卻不時地要求人們不能只是在思想中再現他們生活中以前的事件，而且還要潤裝它們、削減它們，或者完善它們，乃至於我們賦予了它們一種現實都不曾擁有的「魅力」。（華然等譯，2002:91，引號為筆者所加）

記憶總是在不自覺中美化了過去，在傳統領域的社會集體記憶中，充滿了男人奔馳在山林追狩獵物、在保衛領域的聖戰中，殲滅了侵略者的美好的意象。太魯閣人當然是個「狩獵民族」，然而透過了刻板印象形塑的本質化，也讓我們對於「狩獵民族」的意象也成為一種揮之不去的刻板印象。昔日，當太魯閣人身處在傳統山居的環境中，族人與土地的關係是生活、生產，與生態鑲嵌合一的關係；

然而隨著人與土地的分離，造成了由地理而心理的疏離，也因此族人失去了這樣的「三生一體」關係。狩獵是當代太魯閣人觀念中的「傳統文化」，然而，這樣的傳統文化卻是隨著社會環境的變遷，而有著不同的文化意涵；一位女性的報導人道出了這樣的變遷關係：

以前我父親打了獵物後，都會交給母親背下山，去交換「日常」生活用品上來。通常都是一群女人一起下山，大家都要背很遠的路，我也曾經跟著下去；那一條路根本不能走人（很難走），還要背著一大堆東西回到部落，再把從山下換來的東西公平的分給大家。（報導人 Tr11，2005/7）

這裡指出了報導人所處的當時，太魯閣人的社會已從傳統山居的自給自足，變遷而成為了必須藉由與外界連結而滿足；因此，需要以珍貴的獵物交換「日常」生活用品。換言之，當殖民勢力進入後，太魯閣人的「日常」所需已然無法再由傳統生活、生產與生態中獲得滿足，這正是文化變遷的後果。也因此當太魯閣人完全脫離了生活、生產與生態的土地後，有形的狩獵儀式因此成為了在文化中缺乏顯性祭典儀式的太魯閣人與傳統連結的展演素材。當然，隨著現代狩獵生產工具的進步（如陷阱套索由藤蔓成為鋼索、火藥的品質與取得數量提升、槍器彈材質地的進步）提升了生產力，連帶成就了上層建築中的「狩獵民族」文化想像與意識型態；使得狩獵反而成為一件當代主流性別觀點上，「日常的」傳統生活形態。

此外，筆者也從其他數位女性報導人的訪談間，也令筆者進一步對於刻板的「狩獵民族」意象，有了另一番不同的體認：

姊姊都嫁人後，只剩下父母跟我、還有一個年紀跟我差很多的弟弟一起，住在 Daolas。以前部落的主食都是吃地瓜或小米；山上的生活真的很苦，常常吃不飽，餓著肚子還要到對面的山（耕地）去工作。父親與祖父都會到山上（指更深山處）打獵，但是打來的獵物，又不是常常吃得到；有時候還要拿去山下交換東西上來，怎麼會夠大家吃？主要還是靠種地瓜小米來吃，靠打獵早就餓死了。酒？連小米都不夠吃了，哪還有剩的可以釀酒？只有收穫很多的時候才有可能釀酒。山上的生活真的是很辛苦。（報導人 Tr12，2005/7）

現在山上（指傳統部落）都沒有人住了，大概只剩下 Sakadan 那一帶還有人住。山上的生活只能說是非常辛苦，我的父親有一天出門打獵就掉到山下死掉了，連我的叔叔去找他的時候，也跌下山一起死了，親人都覺得一定是觸犯了 Gaya 才會這樣；反正山上沒什麼好回想的，回想起來會掉眼淚的。像以前在山上生了病很痛苦，雖然日本人會到山上替我們看病。我們剛下山（指集團移住）的時候，很多人都生病死了，Branaw 那裡就死了很多；現在看醫生很方便，生病也很少死人了。（報導人 Tr13，2005/7）

獵物是稀有的、而生活卻是日常的。獵物的獲得對於傳統山居的太魯閣人而言，是極其不易與珍貴的；傳統的部落生活並非如我們想像的，女人在家織布、男人外出打獵，因此每天豐衣、足食。「狩獵民族」中的豪邁獵人大口嚼肉大口喝酒，只在文化展演、與被社會建構的集體記憶中出現，卻不存在這群部落女性的生活經驗中。透過田野中的女性報導人，出現了一種截然不同於當代男性主流想像與論述觀點中，對於文化生產方式與傳統山居生活領域中截然不同的、屬於女性的觀點。換言之，在一般常聽到的領域想像與說法中，土地作為一種宣示，它是神聖的、征戰、獵殺的主流男性取向觀點；然而作為一種日常生活的土地觀，它卻是極其世俗的、焦點目光關注在生產、延續、生命的女性空間地域觀點。

二、階級與認同下的空間光譜

某次結束了在台北舉辦的部落地圖研討會之後，我匆匆趕往火車站，跳上了返回花蓮的火車，由於適逢週五，在即將週休二日的週末花蓮線上，車廂顯得有些擁擠。幸運地佔了一個茶水間的小空位，火車也已經來到了松山站；旅客上車後，身後響起了同為小組成員、熟悉的 H 長老高亢音調。早年出身軍旅，即使年事已大，H 長老渾身還是散發著年輕人般的戰鬥氣息。由於 H 長老並也未事先預定車票，而這趟北迴線的旅程卻有三小時之久，就連對我這個有座位的年輕人而言，也都算是件極為辛苦的旅程。但是，座位卻只有一個！我趕緊起身讓 H 長老坐下，在往後的三個小時旅程中，我們一起輪流共享著一個座位空間。

漫長的旅途將我的思緒又帶回了剛剛為期兩天研討會的場景，正當我還在為小組團隊的各說各話、菁英們私自為部落代言宣稱，而反省整理整個運動的目的、懷疑參加於其中的意義之際，火車已經馳入了新城原野，車窗外映入眼簾的，正是我所熟悉的太魯閣山影。身旁的 H 老者看了看窗外：

我們主張的傳統領域領土最完整，而且最有共識，我們會成為
台灣第一個原住民自治區！（報導人 Tr1，2005/2）

這句話說得十分鏗鏘有力，但也十分具概念化（conceptualism）的籠統；算算裡頭至少包含了三種的化約概念：第一，「我們」是誰？有沒有包含 / 排斥 Tuda、Tkdaya 這兩小群？其次，「領土」的主張定義所指為何？係傳統領域？生活領域？抑或菁英們政治意識下的認同領域？再者，這份「共識」更是大有問題的共識；對「外」而言，Tkdaya 與 Tuda 的處境形同被拋棄、對「內」而言，這究竟是已經與 Truku 族人商議後的共識？還是自稱「代表」部落的 Truku 菁英間共識？

領域的建構觀是與意識型態有關的，在 Truku 男性菁英為主導力量的論述霸權中，兩小群的身份就是「非太魯閣族」；就如同在父權主義意識型態下的女性就是「非男性」。在「太魯閣族」所主導的「太魯閣族傳統領域」運動安排中，「非太魯閣族」兩小群理所當然沒有其參與的空間，自然成為被犧牲的對象。

就以這趟火車返家之旅為例；在這趟旅程的特殊意義上，顯然的，我與 H 長老是「界內」的，認同的邊界線落在這趟台北會議中，同為花蓮小組成員的意義上，而不是我們之間的原 / 漢差異。相對的是與我們共乘在這輛火車上，沒有互動與交集的「界外」他人；無論他們是否具備了與我相似的面容、或操著相同語言。而握有車票的我，同時也握有了支配這個特定空間、與詮釋分享「邊界」界線的權力。

「我們」與「他者」通常藉由主觀與客觀的想像來促成。然而透過地理上的想像來詮釋，便是一種明顯客觀、可以當下立判的界定條件。傳統上對於 Sedeq 的想像，就是以居住地理分佈，來作為族群的判準，這是客觀的條件；但是主觀上，邊界落在何處，便是主觀的決定；然而，這個主觀的「主」卻是一種經過詮釋的「合法」身份。Crang 指出，「認同可以由我們是誰來界定，也可以用我們不是誰來界定。這通常是地理學介入的角度，因為『我們』和『他們』的群體，通常是以領域來劃分。我們簡便地利用空間來總結其他群體的特徵，群體居住的所

在界定了他們，而該群體也反過來界定了那個地方」（王志弘等譯，2003:81）。是地理分佈形成了族群、還是某個握有著權力的族群詮釋了地理分佈？Crang 已經給了我們答案。集團移住的後果使得三小群各自遷居到了新的生活領域、但這並非三群各自原屬的傳統領域。以傳統地理分佈上，Truku 僅活動於立霧溪流域及平原山麓地帶，Tuda 與 Tkdaya 兩小群至少也佔有陶賽溪與木瓜溪的廣大流域。筆者曾為此走訪集團移住後，遷居卓溪的 Tuda 人，就表示：

我知道原民會正在推傳統領域部落地圖的繪製，但是我們 Tuda 都住在卓溪鄉哪！可是我們的傳統領域在秀林啊！大家都在畫傳統領域，但是我們的傳統領域怎麼畫？我有去找（卓溪）鄉公所，他們也搞不清楚，還叫我去問秀林鄉。可是人家 Truku 又不會歡迎我們。難道要我們加入「太魯閣族」Tuda 才有自己的「傳統領域」？（報導人 Tu1，2005/1）

那時候他們（Truku）在正名運動的時候，在電視上（指公共電視）、還有跟南投談判的時候，都口口聲聲說尊重祝福我們。可是現在把我們 Tuda 的傳統領域都畫給他們自己那邊去了；將來我們跟南投的族人也要來正名「賽德克族」，然後把傳統領域畫回來！如果我們也畫到他們家門口去，他們會怎麼想？大家要互相尊重嘛，他們不是一直說要互相尊重嗎？（報導人 Tu2，2005/1）

太魯閣正名運動的後遺症之一，便是當初在極度爭議中從泰雅族分裂的後果，使得同樣身處東部、在傳統分類上同屬「賽德克亞族」的兩小群，在現居生活領域於集團移住後，部落已然交織相融的情形之下，以多數暴力的執意結果，使得人數居於少數的兩小群身處在極度尷尬的情形之下。他們多數者的情感是與西部發源地的 Sedeq 是一致的；然而，其現實利益卻是不得不傾向花蓮當地、且人數眾多的太魯閣人；尤其當 Truku 以其人數優勢獲得正名成功之後。如今，兩小群不僅喪失了族群認同的方向，連傳統陶賽溪流域的 Tuda 與木瓜溪流域的 Tkdaya 傳統領域主張、論述權力也 Truku 被奪去。

卓溪鄉公所的網站上，進入首頁後可見幾個斗大的字「卓溪鄉：布農族的故

鄉，中央山脈的守護者」，正可道盡了 Tuda 的尷尬處境：所居之地是「布農族」的故鄉、戶口名簿上登記族別為「泰雅族」、認同的歸屬是「賽德克族」，而傳統領域卻又遭劃入「『太魯閣族』傳統領域」。與前述「共同歷史記憶」一樣的，「詮釋」的本身就是一種假知識之名而行權力之實的力量展現。誰將能作為「合法」的空間論述者、誰又具有領域的「絕對」詮釋權？Truku 族群菁英「血與土」的本質論述口沫橫飛、兩小群卻在「喪名失土」下噤若寒蟬。

Bunohon 依舊聳立在中央山脈的脊嶺之上，然而昔日的人面老樹卻早已不復再見。或許老樹果真化為片片屑末，乘著風而化成人、獸與萬物四散各方；與根分離的飛屑、與土疏離的族人，終究不可能再度歸返，而永遠無法再度成為一體。或許這個 Sedeq 的古老神話，智慧地啓示了千年後的族群離散分裂；但卻也不幸的預告了「同根」四散、化為人、獸與萬物的他／它們，將在環境資源的變遷中彼此競爭、相互追逐的殘酷事實。

第五節 小結

從神話傳說所形成最初的古老想像共同體，到集團移住下誕生的族群意識萌芽，以及在族群復振運動中的認同／排除意識；「空間」正是充滿了意識型態的社會建構產物。解構近代太魯閣人的一連串復振運動與菁英論述可以發現，菁英建構下的「太魯閣族」，其不僅在「成員」的預設中，只接納在身份上的 Truku 人；在「空間」的安排上，更是在前殖民者所安排的現居地上，藉著再一次的區辨、篩選與取捨，而將壽豐、卓溪、南投的兩小群成員完完全全排除在「認同的空間」之外。雖然在「太魯閣族」正名成功後，也有少部分兩小群者登記加入了「太魯閣族」，但從自治區域的安排中，卻也透露出菁英的企圖：事實是只有「純粹」的 Truku 人才是「太魯閣族」族群建構運動所真正接納的成員；而兩小群則必須接受在身份認同與領域空間上，從來就沒有「分享」的殘酷政治事實。

我們從 Crang 關於土地與認同的關係上，提供了一個參照。當空間充滿了族群觀念，將形成「血與土」的強大組合；於是族群主義形成了一種循環邏輯：認為文化等同於空間，而空間等同於人民；換言之，某人歸屬於某個空間的權力，端視其是否擁有指認該領土的文化。Crang 更進一步指出了，在這種族群主義的視野下，身份認同由空間上廣延的文化所定義；文化被形塑成為實質的標籤，並成為定義；最後，本質化的文化主義將藉之產生愈趨節縮而非擴張的認同（王志弘等譯，2003:214-215）。檢視回顧太魯閣當代的三大「復振運動」中，「太魯閣」的定義始終由 Truku 菁英所決定與論述：「正名運動」中，依 Truku 自身的文化特徵與主觀意識來定義「太魯閣族」；「部落地圖運動」中，進而由立霧溪流域擴張版圖，而將三大流域完全編納為「太魯閣族傳統領域」；而「太魯閣族自治區」則是在本質化的文化主義下限縮，因而再一次排除了移居壽豐與卓溪生活領域中的 Tkdaya 與 Tuda 兩小群。總之，人數優勢不僅促成了 Truku 在「太魯閣族」的正名運動成功，使得兩小群被淪為霸權認同下的犧牲者，更在延伸而來的部落地圖運動，以及在自治區的政治「認同領域」建構過程中，未認同加入「太魯閣族」這個大家庭的兩小群，不僅失去了「當代」的名字，連「昔日」的傳統領域，與「未來」的認同空間在哪兒都不見了。

Lefebvre 指出了，空間以一種意識型態存在著，空間看起來似乎是均質的、看起來純粹好像完全客觀的，然而一旦我們探知它，它其實是一個社會產物；佔

有空間的私人團體可以經營並剝削它（陳志梧譯，1999:34）。無論從女性主義觀點，諸如前述傳統中的空間建構中，由於女性為「非男性」，因此沒有女性專屬的社會空間；而早期漢人中心的主流社會中，更沒有原住民專屬的傳統領域這回事。如今在狹隘與益趨限縮的太魯閣認同概念中，兩小群在「非太魯閣族」成員的認同排除下，當然沒有屬於他們的傳統領域。抑或我們從唯物史觀、或知識社會學的社會建構觀點，解構文化與空間本身就是被社會所生產的。空間正是個不折不扣的一種社會產物，因此以文化對於空間的詮釋，它必然是偏好於某種的集體社會旨趣、抑或說偏執於某種意識型態取向的；Truku 菁英詮釋下的「太魯閣族傳統領域」亦復如此。

第六章 喧嘩擾攘的「巴別塔」： 國家、專家、部落菁英共同建構下的「太魯閣族傳統領域」

第一節 建構與想像的他者： 全稱、化約式的「原住民傳統領域土地調查」

「傳統領域」是兩個面向的問題，它分別包含了時間（傳統）、空間（領域）的議題。在當前的原住民部落地圖運動中，我們假設台灣原住民「十二族」的前提為真，在各族各不同的土地哲學與態度下，理應有極多樣、具個別性與差異性的議題；然而在政府部門兌現選舉政見的承諾下，這個原本應該嚴肅以對的議題，卻遭到了過度簡單的想像、濫用與決策。更甚而，在原民會所規劃的最終成果報告，宣示了將以全國「圖成一致」的方式，來呈現一張被歸於一統的台灣原住民「傳統領域部落地圖」作為調查成果。各族認知不同的「傳統」被化約成為同一個時間點、各族多元的「領域」觀被全稱式的統整成為一張國家想像的部落地圖，與放諸各族皆準的政策之中。

原住民的「傳統領域」是什麼？又是什麼樣的想像造成了原住民是個「通通一樣」無差別群體的天大誤解？不同族群應有不同的時間哲學、空間視野，讓我們以嚴肅的態度來弄清楚什麼是「傳統」、什麼又是「領域」；國家是如何想像著部落、部落菁英又如何選擇性的處理這樣的複雜議題；誰在建構了時間（傳統）、誰在論述空間（領域）？

一、「東方主義」下的傳統、領域觀：空間與時間下的他者建構

主流社會的時間觀是理性主義的極致，時間被切割成鐘點、分、秒，乃至毫秒的極致量化，也因此是一種空間化了的時間觀。在主流社會中，時間觀念以量化的鐘點時間為計時單位，並成為客觀化的社會共識，透過內化使得各種社會實踐得以運行。例如上課、下班的規律時間形成的共識，已內化在多數的都市社會

成員心中。我們舉個簡單的例子來說明：倘若有人在屬於上班的時間出現在公園睡覺，則會被認為是遊手好閒者；反之，成員在共視為下班的深夜仍在崗位上工作，則有可能被視為「工作狂」，這便是一種社會建構，透過內化在每個社會成員的意識之中。此外，極致量化的時間觀，更使得時間成為可以被交換、對價計算的複雜形式；因此，光陰應該被珍惜（這是基於時間可與金錢作互相轉換、對價交換的理性計算），守時、勤勞成為了道德的判準；地不可荒蕪、努力耕耘才是美德，這是加進了社會價值於時間空間的觀念之中。這樣的社會共識，乃是一個社會成員所共享，應屬可以理解，但若要求另一個社會的成員也必須理解遵循，則是缺乏了文化相對論（cultural relativism）的認知。

傳統的原住民社會未有如同主流社會對於時間觀念的極致量化，他們乃是靠著以生理、觀察自然變化、與日常生活的互動知識來體現、感覺出抽象的「時間」之存在，因此，它是一種「質化」的時間觀。與分秒必爭的主流社會比較，原住民社會沒有精確時間的概念著實令主流社會感覺匪夷所思。於是，主流社會若將自我社會價值投射在他者（the other）的身上，這便出現了懶惰、曠廢、浪費等誤解與刻板印象。

因此，對於時間與空間如何體現於不同的社會與文化；不同的社會文化又會投射出怎麼樣的時空觀？我們得回到主體、客體之間的位置才能進一步理解；首先，我們從社會科學的理論中，來回顧時間與空間的社會觀點。古典人類學中文化演化學派的代表性人物 Henry Morgan，強調了人類文化發展是階段式的，從蒙昧、野蠻，進步到文明，每逢一段時期便有一次的大變革：諸如工具的發明、畜牧的知識、以及文字的出現都推進了文化的進程。Morgan 指出文化是依循著線性演化而來的，因此，在世界上的某處、遙遠的異地，總有「過去的我們」，尚未經歷演進到達我們現在的階段。Morgan 的論述，有三大主要觀點，即人類的：心理一致、歷史一致、與文化一致。Morgan 相信，世界上的人類想法均為一致，文化有其共同源頭；而人類文化都是經過一定的程序，只是有的快、有的慢；它們乃是遵循著一定的演化階段。Morgan 的理論被視為成為文化的單線演化論（unilinear evolution）論述，顯然的，Morgan 主張線性演化的絕對主義過於強調了生物觀點、並過份簡化定義其推論，且忽略了文化中的地域性關係，因而遭致了強烈的批判。相對的，涂爾幹在《宗教生活的基本形式》中，同時討論了時間與空間的社會意義；他稱之為社會時間、與社會空間的兩種概念。涂爾幹認為，時間是一個抽象與非個人的架構，它不僅是個人的經驗，而是受到集體性的編排，是同一文明中

每個人客觀想像的時間。由於不同的情感價值(sympathetic value)歸屬各個地區，產生出對於空間的區別，使得在同一文明中的所有人都以同一方式來想像空間，涂爾幹認為這樣的感情價值以及取決於它們的區別，顯然都是來自於「社會」(芮傳明等譯，1992:10-11)。時間與空間都是一個特定社會中，受其成員所共謀的特定社會產物；以涂爾幹的相對主義觀點來說，它們都是一種特定文明中的社會建構，會隨著不同的社會條件與歷史背景而有所差異。

在當前由國家所規劃的傳統領域調查運動中，「傳統」與「領域」的定義，是一種「靜態的世界觀」、與一種「固著的時間觀」。在國家的想像下，原住民社會似乎應然具有一種族群內部與族群間共有的時間觀，族群間也必然存在著一個共識下客觀具體的界線觀；所以由國家舉辦了「傳統領域土地調查」這場「政治豐年祭」，企圖打造一張全國「圖成一致」的部落地圖。這個憑藉著想像與誤解、化約與全稱式的政策，不僅漠視了原住民各族群間的差異性、社會文化脈絡的不同；輕蔑的認識論態度，更將本屬原住民主體性的文化復振運動，設計成為「採購標案」的形式，均是 Said《東方主義》論著下的西方中心觀點。即從西方的觀點描述東方、想像東方，誤解東方、並且企圖再現東方的霸權心態。在認識論上，東方主義乃是立基於「東方」與「西方」間差異上的思想形式。在實質上，東方主義是為了支配、再結構並施加權威於東方之上的一種西方形式。在當前公辦的部落地圖運動中，最高的行政負責單位為行政院原住民委員會(原民會)，在部落地圖的「對抗性」(counter)的意義中尤顯弔詭。在製圖工程的分工角色中，原民會的角色定位無異於身處西方，以「東方是畢生志業」自詡的東方學專家：

一個為了處置東方—透過陳述對東方的看法、提出有關的權威觀點、描述東方、教授東方、安頓東方並統治東方等方式，而存在的集團制度 (Said 原著，王淑燕等譯，2002:4)。

國家想像部落、菁英創造傳統，在刻板的「傳統領域」觀念中，國家與部落菁英想像與有興趣的，仍不出我們所料，也正如 Said 所言：「幾乎沒有太多的學術研究，是針對現代或真實的東方。東方研究大體而言，是一個建立在文本研究的世界...他們背誦著書上陳舊的、有霉味的東方抽象格言，來東方驗證」(王淑燕等譯，2002:73)。Said 的東方主義批判了從地理空間造成心理的東方主義，人類學者費邊 (Johannes Fabian) 則在其著作《時間與他者》中，反省並批判了人類學者知識權力的主張，可視為基於時間之上的東方主義，人類學係通過了時間來

建構他者；離開了時間的劃分，這樣的他者便不存在。因此，他者是存在於人類學家發明出來的時間之中（王銘銘，2004:560）。從 Said、Fabian 的論述上，我們理解無論從時間上的建構他者、抑或空間上的東方主義，在時間、空間知識與權力交織的關係上耙梳開來，其實便是殖民脈絡下的文化霸權、知識霸權。在這場政治豐年祭下，究竟對當代有意義的傳統領域是什麼？我們不妨發揮一點社會學的想像，同時也反省這個東方主義式的謬思。

二、文化視野的傳統、領域觀

時間與空間是基於個人的感覺而存在，並且為社會成員普遍接受而建構；社會文化不同、環境、經驗不同，對於時間與空間的認識就不同。時間與空間是社會的產物，是一種知識；透過知識社會學，我們可以理解這樣的觀念透過了人類所創造，依賴與相信，進而內化於社會成員，透過社會化它成為社會體系中的一種知識概念。

中國傳統的記時單位，採用的是一套數學式的循環換算公式，稱之為「天干地支」的計時法。這是將十個單位的天干、與十二個單位的地支所組合而成的單位，加以這些循環單位組合而成的週期性變化來計算時辰、日、月，與記年。其中最為重要的，在其中記年的循環以一個甲子共六十種⁴⁴組合的輪替、循環變化為計時之單位中，如此六十年為一次週期的循環記年方式，也反映出了中國人的生命週期觀。它反映了在當時的時空背景下，日常生活中的知識無須追溯記憶到千百年之遙；因此以六十年的循環，恰好合於人類壽命的循環週期，已足以滿足一、兩代間日常生活中的論年記事之需要。此外，對於四季時令的細微觀察、劃分與記載，也可窺見乃係受了中國自古以來空間的使用觀念，即以農耕為主的農業社會生產方式影響。

除了中國這個古老文明古國，另一個歷史悠久的族群，古希伯來人對於土地的擁有權概念，在基督教舊約聖經上也有著如此詳細的記載：

地不可永賣，因為地是我（神）的，你們在我面前是客旅、是寄居的。在你們所得為業的全地，也要准人將地贖回……倘若

⁴⁴ 當天干為奇數時，地支同樣搭配為奇數；當天干為偶數時，地支同樣搭配為偶數；故其組合為六十種。

不能為自己得回所賣的，仍要存在買主的手裡，直到禧年。到了禧年，地業要出買主的手，自己便歸回自己的地業。（利未記 25：23-28）

源自巴比倫人以七天為一週期的觀念，希伯來人發展出以星期作為循環週期的概念，不僅如此，這樣的時間觀與空間觀進而互為交織。每隔七日，希伯來人便要遵守安息日，在安息日中，人們必須休息不得從事工作；每隔七年則是一度的安息年（禧年），在這一年之間，所有的土地均要休耕；而當七度的安息年循環之後，則所有出賣的土地都要重新歸回原地主之手。由宗教的觀點來看，禧年土地制是神聖化的宗教教義與規範禁忌；而從世俗的觀點來看，如此的土地制度也使得生態得以休養，地利不致於耗枯竭盡；五十年一輪的土地歸返機制，則使得先前典當或出售土地者得以重新得回土地權，不致於造成生產工具與社會財富的絕對壟斷。在希伯來人的土地倫理觀上，五十年的週期，也正與中國人的天干地支循環有著異曲同工的意義。正如〈利未記〉中所記載的經文，人類只是永恆中的客旅、寄居者，因此，土地無須恆常持有。此外，這樣的價值觀也寓含了聖經中，人出自於泥土，也終將歸於塵土的概念；以禧年為循環的土地觀，造就了希伯來人在土地文化上的特殊意義。

傳統上，台灣各原住民族群並無發展出屬於社會共有的記年時間觀念；時至今日，當代老一輩太魯閣人對於指涉某一事件的發生年代時，也無法藉助於主流社會所慣用的年、月、日來理解，研究者經常必須由報導人的年齡、口述中推算，也常常成為田野調查中的「難題」。傳統上，族人對於日常生活中的計時觀念，則由自然界中規律的變化現象而體察出歲時的概念。這樣傳統的文化時間觀念，雖然在日本時期殖民政府實施「蕃童教育」後，隨著殖民教育的推廣而稍有改變；但多數的老人，仍然無法清楚的在西元年、日制（大正、昭和）年、乃至於民國年之間，來整理換算出外人所理解的精確、清楚的，與其他社會得以交換、溝通的公元觀念。在定義更為寬廣的「時代」概念上，少數長者則約略可以粗分為「鄭成功時期」⁴⁵、日本人時期、與國民政府時期的大致概念。

在太魯閣人傳統的時間觀中，日常時間的計算是充滿生命的彈性與不確定性，它係憑藉生理循環、自然變化、與生活經驗的計時觀念，這樣的時間計算也

⁴⁵ 事實上，鄭成功與台灣原住民的互動以西部為主，故西部原住民族群多以此理解為屬正常；然而這種觀念卻也存在於極少部分的太魯閣長者觀念之中，筆者推論，乃係受到日本教育的影響。

經常會隨著：notsuh⁴⁶花期提早了、抑或是「越過這座山」的腳程不一而難有完全一致的理解。傳統文化上，時間的概念也無須精確到計算時、分的程度，在父子連名的文化機制中，除了系譜的追溯，我們也可以理解成一種兩代之間循環的時間觀念。森丑之助曾經在田野中，發現在無文字社會中，老人的記憶力可追溯世代系譜達數百人之多，太魯閣人對於遙遠時間的記憶參考點便是世代（例如 A 的第幾代後，帶領族人遷徙到了某處）；但每一代的長短也隨著個人的壽命不同而相異，它是屬於家族觀點的時間觀，會隨著家族不同而有不同的垂直記憶；但是，並沒有一個橫向共享的社會參考公元。

台灣島上族群眾多，每個族群也因為分佈地理的資源環境不同、文化習慣不同，對於土地也有不同的文化觀念與態度。森丑之助在 1913 年一篇名為〈生蕃眼中的台灣及他們對鄉土的感念〉的演講中，分析了近百年前台灣原住民傳統土地的使用與文化的差別意義上，為我們提供了早期的紀錄：

布農族的傳統領域土地遼闊，且族人善於利用高海拔與山坡地耕種，因此耕地富有彈性，在同族與親友之間可以基於需要，而給予無償的使用……鄒族大致與布農族類似，但因家族分割持有耕地與獵場，對於土地感情較深……排灣族的土地則均屬於貴族頭目，部落沒有單獨的土地所有權，部落也必須向地主貢納收穫，族群內部完全沒有土地買賣讓渡的情形……阿美族由於接觸漢人較早，仍保留著繳納固定地租的習慣，向其他族群租用的土地，也會從收穫的小米中，提供部分作為年貢……泰雅族對於鄉土有強烈的愛鄉精神，為了自己的鄉土，不惜以部族全體的生命相賭，全力加以保護（楊南郡譯，2000:505-553）

對於異族或其他部族而言，「泰雅族⁴⁷」人有著絕不妥協的護土精神，但對於同一部族族人，則並不一定會有上述的情況，森丑之助說明了，泰雅族部族內也有不同對於土地態度的例子；這當然完全視當地環境資源狀況而異。

「社」的概念是早期族群分類系統下最小的單元之一，而「部落」則是國民政府後分類的舊酒新瓶；對於太魯閣人而言，他們稱部落為 alang。在當代台灣，

⁴⁶ 太魯閣人族語「百合花」之意。

⁴⁷ 這個分類方法，也包括了分離後的「太魯閣族」。

「部落」一詞可以廣義的用來泛稱某個族群（就目前部落地圖的操作而言，似乎是屬於此類）、也可以狹義的定義某個特定社區。然而，對於太魯閣「部落」的意義是什麼？它又有何特殊性？我們就以此來初步理解。

台灣全島大概很難再找到像太魯閣山區這樣特殊的地理環境，在立霧溪廣大流域的中游、上游地帶遍布著石灰岩地質；石灰岩造成了峽谷遍佈的特殊地景，形成山勢陡峻、斷崖深淵的險峻環境。而立霧溪中、上游的部落遺址大多地處高位河階地，從實地踏查的經驗中可以推測，在日治時期開鑿軍事或理蕃道路之前，各部落間的交通險絕，聯繫困難，應當只得各自獨立運作。因此在傳統太魯閣人山居的世界裡，*alang* 幾乎是生活的全部。位於立霧溪上游的 Selaokahoni，是內太魯閣地區中的大社；田野中報導人對於 Selaokahoni 的指稱，也有著不同的地理位置，我們可以從對於部落的指稱範圍，瞭解太魯閣人對於 *alang* 的概念。

我出生在 Selaokahoni，旁邊是 Kalapao，我的祖先從 Truku-Tarowan 過來以後就遷到了那裡。你剛才給我看的教育所⁴⁸照片就在 Selaokahoni；那張照片是舊的教育所，後來又重新改建過了。以前附近部落的小孩，都要集中到我們部落上課，上四年的教育。後來日本人不喜歡我們繼續住在山上，我們就被趕下山來，我的爸爸就帶著我們搬到現在這裡（文蘭）。（報導人 Tr14，2005/7）

從報導人指出部落所在地有一蕃童教育所，可以知道這裡指稱的 Selaokahoni，是在立霧溪北岸的寬闊山坡稜線上；這裡是一塊在立霧溪上游流域的峽谷腹地中，稱得上稀有且大型的山脊稜線之上，部落座落約於海拔一千四百公尺標高，略可分為三大層大小不一的河階平台地。以目前仍保留的部落遺址分佈來看，部落家屋分散在陡峻的稜線之上，而可供耕種的腹地則相當有限；在其中較大的平台上，目前尚保有蕃童教育所的遺跡。除了教育所以外，警官駐在所等部落行政中心也都集中在此一平台上。而另一位報導人也描述了 Selaokahoni 舊社：

我的祖先世代都在 Selaokahoni 耕種，種的是玉米和地瓜，那邊種的地瓜都長得很好，不像現在在平地種的，都是小小一點點的，很像營養不良一樣。日本人走了以後，我的爸爸還有帶我

⁴⁸ 係指 Selaokahoni 蕃童教育所。

們回去過。就在從 Mahakau 順著 Yayung paru（立霧溪）走下去一點點的地方，那裡現在還有一個日本人的墓⁴⁹。（報導人 Tr15，2005/7）

這裡所指稱的 Selaokahoni，則又是另外一個地方。它座落立霧溪的南岸、位於「有教育所」的 Selaokahoni 的對岸，是一塊河床沖積地。近一個世紀之後，由於立霧溪上游的淤積造成溪床上升了不少，目前這裡已經相當接近於溪面，每當颱風過境或暴雨發生，就有氾濫而沒入洪水中的危險；當然也已經無法適合長久居住了。

從報導人的報導中，讓我們對於太魯閣人對於部落的位置概念，有了重新的認識：整個 Selaokahoni 的定義，並非一個「點」，它可以從立霧溪北岸海拔一千四百公尺的稜線平台，散佈延伸到駐在所下方的陡峭稜線，再下降至立霧溪底，並到達對岸的廣大沖積地耕地，均是當地人所稱的 Selaokahoni「部落」。因此，我們可以得知，太魯閣人對於 *alang* 的指稱是廣泛的，深居峽谷險地，在資源有限的情況之下，部落往往遷就於地理地勢、環境資源，在陡峻的坡地上，稍可供作利用的土地都被充分的作為族人活動與使用之地。因此，一個「部落」往往是囊括了主聚落、零散聚落、耕地、獵場、與活動領域等的統稱代名詞。這與外人刻板印象中的「部落」是固定不移的、所有的家屋、穀倉櫛比鱗次、座落於其中，每個部落據守一個高崗、俯視著他們的耕地…，如此的想像大相逕庭。這是被日治時期影像紀錄所造成博物館化的刻板印象，我們將在下一段討論。

與上述兩大古文明族群的時間觀念相同的，有沒有 / 如何記年的概念，全然來自於不同族群對於日常生活中的知識需要而論；而人類學者與歷史學者想要追究回溯的時間知識，都是基於研究者的要求，並非出自於族人自身的需要。這樣的困擾是外人才有的疑問與迷惑，它並不會對於族人傳統日常生活造成不便。因此，不需準確的時間觀念，從來就不是傳統太魯閣人的日常生活「問題」。與台灣其他原住民族相同的，在各自特殊的地理環境與資源上，太魯閣人也有著對於土地特殊的觀念。對於領域或部落，它是廣義的，只要是適合於族人得以在這片峽谷險地之中生存的、生活的，全然端視它對於當代族人是否具有意義，那麼，它就是 *alang*。在太魯閣人的哲學觀下，時間傳統是一種蘊含了自然脈動的彈性與模

⁴⁹ 意指第五任台灣總督佐久間左馬太的駐紮紀念碑。

糊，就像生命、就如同自然；空間領域也不在線性劃定的二元思維下，僅有「是」與「否」、「內」與「外」的答案；在太魯閣的傳統文化視野下，族人的時間觀與空間觀，就像山雨過後太魯閣峽谷垂懸的時雨瀑，它們總是能順應在不斷改變的地形與環境中，尋找到行走的方向與出口。

三、本質化的「傳統」觀

日治時期的官方與人類學者在治台期間留下了大量的原住民影像紀錄，從這些展示人種、生活領域、生活方式、風俗習慣的圖像中，也成為了殖民者對照的參考點；即透過奇異的蕃地人風情，也投射出對照出觀看者自滿於己身的文明與進步心態；但是這樣的資料卻不能普及於一般平民百姓得以閱讀。直到這樣的圖像藉著成為一種商品，而大量生產問世，這即是價格低廉且印刷精美的「繪葉書⁵⁰」。這是一種繪圖或以人工上彩的明信片。作為一種廣受一般民眾歡迎與使用的書信工具、與流行的商業產品。作為一種商品，繪葉書需要以印刷的精美來吸引購買者的青睞，因此需要豐富的題材；而作為台灣繪葉書經常使用的題材之一，便是各種的台灣蕃人形象。藉著這種平價明信片，大量展示了殖民地蕃人異文化世界的奇風異俗、強調原始與兇殘印象來合理化殖民的正當性，並誇耀馴化蕃人後的治理結果（劉方瑀：2005:14-23）。

然而，無論影像記錄的初衷原屬於政策宣揚、學術調查抑或展演成商業的用途之下，卻也出現非預期的後果，即是保留了當時原住民珍貴的文化圖像。即便是在殖民者選擇性的安排、展演性的呈現，但也的確確地將當時的原住民文化面貌無意中保留了下來。這不僅呈現於一般平面影像，也有極為少量的電影，無意識的記錄下了早期珍貴的生活面貌，諸如電影「サヨンの鐘」（沙鷺之鐘）這部原屬宣傳「皇民化」政策的劇情片中，無意的記錄保存了泰雅族的傳統生活便是一例。

當前我們對於所謂的「原住民文化」仍是延續了日治時期對於原住民的描述認知，而「傳統」也是源自於文本圖像上一成不變的刻板印象；它們均透過上述日治時期發達的攝影與印刷術記錄所建構的原住民文化形象，成為文獻影像的知識文本而傳遞，這是一種被「博物館化」了的原住民文化。展演式的文化影像，

⁵⁰ 即以人工上色的彩色明信片。

同時也傳遞了孫大川稱之為「殖民美學」(孫大川, 2000:36) 的意象寓於其中；意即權威透過了美感轉換，而悄悄地介入了原住民的主體世界，建構了社會（包含原住民自己）認同。此外，引伸這種殖民美學的另一後果，便是無意中形塑了刻板化了原住民「真正的」文化，形成傳統的本質主義 (essentialism)，然後不自覺的套用，並內化在族人的心中。如今，關於傳統的認知與各種文化運動，所要回復的，也大多是這種刻板印象中的「傳統文化」，並以此作為傳統判準與檢證。從文化再生產的角度來看，本質化的「傳統領域」是一種不變、且沒有時間因素的想像，它將事物的定義表達成為事物的本質，而事物的本質成為了此一事物之所以為該事物所必備的特性。換言之，是事物根據其定義、以及描述，方具有本質屬性的謬誤觀點。



圖 6-1：傳統的本質與真實(1)

說明：這是文化展演。

來源：臺北，生蕃屋商店繪葉書。

提供：研究者自藏。



圖 6-2：傳統的本質與真實(2)

說明：這是真實生活。

來源：非出版品。

提供：研究者自藏。

四、發明的傳統領域觀：「圖成一致」的部落地圖

台灣東部自日治時期就是個觀光勝地，然而除了地理天然的優勢外，「太魯閣族」的劣勢在於相對缺乏「有形的」文化形式、或可供「展演的」傳統素材（它

不像阿美族豐富的歌舞文化滿足異族視聽、或鮮豔豐富的服飾滿足視覺感官）來迎合更進一步的觀光需要。因此，早期太魯閣峽谷入口處招攬合影留念的模特兒，竟也捨去了當地以白色為底的傳統服飾，而改以打扮穿著阿美族的鮮紅服飾；所為的只是基於迎合商業的利益。這樣詭異的創造組合（太魯閣人的大門口、阿美族的服飾、服飾裡的漢人），在當地太魯閣人不斷的抗議聲之下，最後終於撤除。然而，「創造」傳統，並也非僅限於異族的發明專利。邱韻芳觀察了太魯閣人從1999年起，也開始「恢復」了自發源地東遷後已經失傳的「祖靈祭」，然而在當代就連老人記憶也不復存在的儀式，卻能在族群菁英的「發明」中展演出來。這樣的「傳統」，顯然也是為了一種資源的獲得而發明，其目的即是一種具象的族群表徵建構（邱韻芳，2002）；而今日回顧已然達成的族群正名過程中，這樣的發明與創造，無論是有形抑或無形的，都不勝枚舉。

英國歷史學者 Hobsbawm 以「發明的傳統」（invented tradition）來說明了：「就事物的性質而言，人為發明的「政治」傳統，所造成的效果比起其他方面的傳統更為自覺，也更易於傳播，因為這類傳統以既有的習俗為外表，內含真正的政治目的」（陳思仁等譯，2002）。換言之，「傳統」是一種作為爭取外部資源或利益的策略，而援引舊有的典故穿鑿附會來與當代接續，便成為其常見操弄的方式。因此「傳統」是可以創造與發明的。

前面我們例舉了各族群對於地理環境的不同，形成不同的土地文化觀；而不同的文化觀念下，對於時間的概念也不相同。時間與空間觀是社會建構的產物，但重要的是它是基於這個社會成員所共享的；而非在上下交相賊的互惠期待之中，基於國家舒緩政策壓力下的想像建構、或是菁英基於被殖民者賦予的刻板圖像企圖恢復，而為迎合資源而創造出來的「作品」。

就像當前仍對於「平埔族」的誤解與全稱式的統稱與概念，將原住民化約為一個「整體」，漠視了族群間文化的差異，向來是國家對於原住民政策的一貫態度。無論從教育、文化，乃至於土地的政策以及各種資源的下放，亦皆為一條鞭式的、企圖放諸全台皆準的政治策略。如此的部落地圖運動，不僅漠視了各族群土地淪喪的過程不同、程度的不同；族群對於傳統土地知識的不同、資源多寡的強度不同，也將族群對於土地訴求的複雜問題給簡單化處理了。倘若政策不在於幫助原住民認識與整理自己的文化，反而促成脫離了自己的傳統，趨於一統，這便是一種「同化」（assimilation）（孫大川，2000:8）。憑藉著誤解與想像所制訂的政策，

這是一種東方主義下的思維。將原住民多樣豐富的土地哲學、時間哲學套用於一個統一的政策框架之內，則是一種化約主義的謬思。

部落地圖的初衷，乃是建立一個部落內部之間的「溝通」平台；然而在國家謬誤的政策下，部落地圖的最終，卻是原民會所揭露的，企圖將以各區域單元的調查成果，拼繪出一張「圖成一致」形式的全國部落地圖。傳統原住民社會僅有族群社會建構出來縱向的時間意義，而沒有橫向間公元記年的概念；我們很難理解不同族群產生的傳統認知，放置在於一個齊頭式的平台之上將呈現何種結果？它可能呈現的是一群對於「傳統」、「領域」本質主義認識論下，無法交集的各自表述。換言之，當 A 部落以一百年前的「傳統」、與 B 部落以兩百年前的「傳統」認知基礎之下的「領域」觀念如何對話？如何一齊展現於平台之上、像似拼圖遊戲般的塊塊接合，來成就所謂的「圖成一致」？文化演化學派曾經主張的「心理一致」、「歷史一致」、「文化一致」而遭致非議的論述觀點猶言在耳，而部落地圖的主事者，在東方主義式的想像中，卻又創造了原住民「圖成一致」的謬思與政策。

「圖成一致」只是國家政權基於政治壓力下的荒謬政策，但它卻將鼓勵並加劇「傳統」的發明與創造，作出一張各說各話、華而不實的「成果報告」。它也將是一張忽略、塗銷了每個文化獨特性，沒有生命的文本創作；一張無異於先前其他官方版本的、徒然以部落為其背書的「部落地圖」！

第二節 當傳統領域遇上現代行政疆界

依據 2003 年，原民會所委託進行的第二期「原住民傳統領域土地調查」之「調查研究項目」揭示，傳統領域的調查單元係全國「五十五個原住民『鄉鎮市』傳統土地與傳統領域」(中國地理學會，2003:I-4)。清楚揭示調查的單元為國家行政區劃下的「鄉鎮市」。然而，各原住民族的傳統領域、與今日我們所劃定的「鄉鎮市」是否為一致必然的等號關係？這存在著極大疑問，以「行政區劃」(districts)作為調查單位，正是這個「運動」(或政策)結構性的限制與謬誤之所在，我們將在本節討論：

一、官方視野與傳統想像：不「同門」的「銅門」村

「鄉鎮市」是行政區劃，並非人群的主體；在行政區劃下的成員僅能視為一種人群的聚體 (aggregate)，彼此之間並無特定的聯繫、也沒有共享的「傳統領域」或必然關係。東部的行政區劃，正是與國家對於原住民的統治，有著直接的關連。牡丹社事件之後的光緒元年 (1875)，在開山撫番的政策與築路後的基礎下，清廷於卑南設置卑南廳，統轄行政區域為今日的花蓮、台東兩地。光緒十二年 (1886) 為了招募民眾墾殖東部，於是增設卑南、秀姑巒、及花蓮港撫墾局，這是花蓮地區首次設立的行政區劃單位。次年升格卑南廳為臺東直隸州，下置卑南、花蓮港二廳。總計臺東直隸州下轄「五鄉」，即：南鄉、廣鄉、奉鄉、新鄉、及蓮鄉 (花蓮港)；「十一番社」，即：斗史 (Tuda) (五社)、太魯閣 (八社)、加禮宛、南勢、秀姑巒、璞石閣平埔、成廣澳研海、成廣澳南阿眉、卑南覓南、卑南覓西、卑南覓北 (臺灣通史疆域志)。

1895 年日人領政後，則於 1897 年將臺東直隸州改制臺東廳，1909 年再分割臺東廳以北為花蓮港廳，下轄花蓮港等十區，這是花蓮首度成為獨立的行政區。1920 年，總督府再將花蓮港下分為：研海支廳、花蓮港支廳、鳳林支廳，與玉里等四個支廳；其中的「研海支廳」即包含了太魯閣人的大部分傳統領域，而以「討伐」太魯閣人的佐久間總督名號作為支廳之名；「研海支廳」以下則為內外太魯閣各「蕃社」單位。1937 年，此時因「集團移住政策」的強制推行，日人逐次將太魯閣山區的部落遷移下山，因而將行政規模業已縮小的研海支廳回併花蓮港支

廳；並全面廢除支廳單位、改設行政單位「郡」。太魯閣人在陸續完成移住平地後，多集中於花蓮郡；而花蓮郡則下轄花蓮港街、吉野庄、壽庄、以及合併降格後的研海庄。直至 1945 年終戰後，國民政府自日人接收臺灣，旋即改廳為縣、改郡為區、改庄為鄉、改街為區，部落為里；並大幅更改村名（花蓮縣政府，1995:50）。

本文在第五章中，已經分析了日治時期「集團移住」政策的實施，使得今日太魯閣人的現居地其行政區劃，無法與傳統舊社有著一定的關連的脈絡化理解。我們以傳統領域調查中的「萬榮鄉」為例，當今的「萬榮鄉」原係由十個傳統領域的部落所構成，在移住初期遭逢瘧疾肆虐，以致部分部落人口消失，而以 Kalapao 社（位於立霧溪上游）成為人口最眾者（廖守臣，1978:174）。在原民會的「行政區」單位來調查「傳統領域」的規劃下，由現今部落中的成員來繪製「萬榮鄉」的部落地圖，也造成了當地部落成員「傳統領域不在這裡」的困擾；再以「萬榮鄉」人口為最的 Kalapao 人為例，真正其歸屬的傳統領域位於「秀林鄉」境內，而「秀林鄉」的地圖繪製，分佈在萬榮的他們卻無法參與其中。

我們再以一個同為官方政策下的產物：「銅門村」為例，來說明傳統部落與行政疆界之間扞格不入的關係。「銅門村」位於木瓜溪口，全村人口約一千餘人，是個近代新興的太魯閣社區。「銅門村」是國民政府接收日治時期的現代行政區域劃分基礎，但卻是合併了兩大原本各自獨立的部落；即位於木瓜溪北岸一至六鄰的「榕樹社區」、與南岸七到十二鄰的「銅門社區」。南北兩岸的兩個社區結合成為官方區劃下，今日外界所認知的「銅門村」。

正如大多數太魯閣人社區一樣，「榕樹社區」與「銅門社區」也是日治時期「集團移住」政策下的產物，而非傳統太魯閣人血緣家族成員所組成的原始部落。「榕樹社區」舊名 Iboh，係日治時期由立霧溪中游集體遷移而來的各社，所混居組成的多元家族聚落；其中以 Iboh 社人為主，約佔初到時總人數的一半，故以多數族人之祖居舊社社名作為新社區的名稱，後經日人改稱「榕樹」。而「銅門社區」一般泛稱 Mukumugi，也是集團移住下的新興社區。構成之成員除了 1914 年太魯閣事件後，由立霧溪、木瓜溪流域陸續遷出安置的各社族人，甚至還容納了 1930 年初從文蘭二度遷移的族人，共約十餘社所組成的混居部落。由於地處日治時期重要的東西橫貫道路「能高越」之東端入口，因此在當時也是此一帶重要的「蕃地」行政中心。除了設置警察駐在所，花蓮港廳轄下「蕃界三小學」之一的小學

校也設立在此處，早期甚至有「東部的霧社」之稱⁵¹。日治大正年間，此地開始了短暫、卻盛極一時的銅礦開採（毛利之俊：1933），也因此日人改稱「銅門」沿用至今。除此之外，附近尚有戰後西方宗教引進後，因宗教信仰不同⁵²，而自行遷移脫離至榕樹北側山麓的「初英社區」等小型散居社區。在戰後國民政府官方的行政區規劃下，均統合劃入了花蓮縣秀林鄉的「銅門村」。

然而分處木瓜溪兩岸、被河界切割開的「銅門村」，在自然環境的區隔下，也逐漸建構出不同群體的「邊界」認知，與兩種想像。長久下來，這個村子的意見歧異程度極大，慢慢形成了兩大意見集團，與兩岸的宿怨。如何整合村民對於公共事務的諸多共識，向來是一大難題。對於村名被冠上對岸的名稱，使得北岸的 Iboh 大為不服；甚至還有社區成員倡議，乾脆就以木瓜溪為界，讓榕樹社區獨立成「榕樹村」、而銅門社區則脫離秀林併到壽豐鄉去，也省得部落老是被冠上他人名稱。如今，大多數的「榕樹村」村民還是自稱這塊北岸的河階台地為 Iboh，較少用官方的「銅門村」人來自我宣稱。不僅村子的北岸入口立了一塊刻了「榕樹社區」的大石頭，連言談間或外人問路的「無心之過」，都會立即遭來指（糾）正：

你說的「銅門」在對岸那邊，我們這裡是 Iboh！

而南邊的銅門社區對於每次村長的產生總是出於彼岸，「銅門人」也頗有意見：

Iboh 那邊的人比較霸，老是愛跟「我們」唱反調；「我們」這邊就是太老實又不團結，人數比「他們」多，但是結果每次選村長都還反而選輸「他們」。（報導人 Tr16，2004/4）

除了「集團移住」造成傳統部落構成單位這個結構上的先天因素之外；宗教信仰、地理河川造成有形與無形的隔閡，都使得這個「想像共同體」內部的意識型態對壘、與社區意識的結構鬆散；究其原因，還是出自於統治者始終未曾認真地將「文化」列入原住民行政區劃規劃時的考量⁵³。讓這個以行政區劃結合成的、官方視野下的一個「銅門」，卻始終存在著至少三種不「同門」的同床異夢、部落

⁵¹ 霧社在「霧社事件」發生之前，一直被日人作為「理蕃」殖民政策的模範地區；銅門得與霧社相媲美，故堪為當時之「美譽」。

⁵² 信奉真耶穌教者，與大多數「銅門村」村人信奉基督長老教會不合。

⁵³ 這裡包括了日治時期「集團移住」下混居打破血族關係的刻意而為，與國民政府非刻意重劃「鄉治」的輕忽對待。

認知與想像⁵⁴。

在「銅門村」的行政區劃之下，我們可以清楚的看見國家政權制訂行政疆界時，終究不可能以「文化」為思量；因而粗糙地將分居兩岸的族人套用在一個「村」的現代行政概念中；將原本以家族部落為中心的原住民認知與部落領域觀，建立在一個基礎薄弱的想像社區之內。如此的行政區化單位，是基於行政考量下的產物，非屬於文化之單位；因此，若將之套殖於文化意義上，顯然對於族人自身、對於我們所討論的「傳統領域」是毫無意義的。就如同 1946 年行政院公佈終戰後的《修正台灣省人民回復原有姓名辦法》下，將台灣原住民全部改為漢姓漢名的政策，皆為毫無文化根據，任憑國家或主流社會所任意專斷的一種文化暴力形式。

二、「跨界的認同」：超越行政區劃的認同觀

一位報導人，說明了太魯閣人的「行政區」符號，與文化認同間的關係：

像秀林富世村那邊也都是「我們」Sakahen 的人，老人家都有交代，上去的時候偶而要去過去看一看（拜訪）；我們這些後代晚輩都要互相認識清楚。到了年輕人要結婚的時候，老人家也一定會仔細問清楚，對方女孩子是哪裡（意指舊部落）的人、爸爸、祖父跟曾祖父是誰？這個一定要打聽清楚，絕對絕對不能搞錯（近親通婚），否則是違反 Gaya 的，後果很嚴重的！（報導人 Tr17，2005/7）

另一位報導人則從「姓氏」說明了太魯閣人的「姓氏」符號，與文化認同間的關係：

像你們漢人可以看「姓」什麼就大概知道有沒有「關係」，要結婚的時候就很方便了；原住民的姓都亂七八糟沒有根據，僅供參考。像我姓「伍」，就是因為我的祖父去登記漢名的時候，人家問他姓什麼，結果他回答他的名字是 Wumin，然後就從此改姓「伍」。可是被遷到其他地方同一家族的人，又姓不一樣的姓

⁵⁴ 類似的情形在太魯閣人的「村」中尚有許多，諸如卓溪鄉的「立山村」更是包含了 Trku 以及 Tuda 的混居部落。

了。(報導人 Tr18, 2004/4)

顯然地，當代太魯閣人對於「我們」的想像與認知，是超乎國家為了行政需要而所給定的地理及身份符號。於是住在同一村子的人，在認知上不見得是「我們某某的人」，而住在遙遠村子的人，倒反而有可能是「我們某某的人」；不同「姓氏」的族人，卻不一定是不同血族的成員。國家為了行政需要而所劃下的界線，就像「秀林鄉」的村里與太魯閣人的漢姓，我們永遠無法從中去區辨出界內與界外。「認同」於是在當代太魯閣人之間發展出了跨界的形式。族人們仍然在為了文化變遷後的延續而努力，因而再生產了對應機制，族人自己可以由文化中去得到體現，而外人們則永遠無法從被賦予的外在符號去理解。在泛太魯閣人的傳統地域觀念中，不僅跨越了「村」、「鄉」的行政區劃，更有甚至跨出隔鄰，超越到了「宜蘭縣」、「南投縣」層級的國家行政區劃。

行政區域只是一種政治框架，與原住民的傳統領域毫無關係。「『秀林鄉』傳統領域調查」的謬誤概念；就如同「太魯閣『張氏宗親會』⁵⁵族譜溯源」、或「德魯固『李氏』傳統姓名考源」，是一樣的荒誕不經。行政區劃與姓名條例皆是殖民政權基於自身的需求，所給予被殖民者的編碼與符號，是與傳統文化毫無關連的。經過殖民者詮釋定義過後的產物，已然不是族群傳統文化的真實面貌；然而部落地圖運動，就在兌現競選政見、與行政幕僚官案套式的施政考量之下，以政治單位取代了文化單元、以國家視野取代了部落想像，以「鄉」為調查單位的失當設計於是隨著政策出現，成為了這個運動最大的謬誤之處。

⁵⁵ 這裡只是筆者的一種誇大假設，事實上並不存在這樣的社團。

第三節 「實證科學」認識論下的製圖思維與典範

一、「自然」與「社會」的科學論戰

西方的自然科學伊始於十六世紀的科學革命，尤至十七世紀啓蒙以降，強調理性、客觀、與進步的「科學主義」(scientism)成為主流思潮，深切的影響了當時（乃至於今日）的哲學思想與科學領域。在掙脫了迷信、神學桎梏束縛後的曙光乍現中，被視為人類文明進步象徵的自然科學成為一般人接受的「科學」，係因為這樣的科學可供實驗、有嚴謹的生產過程、強調價值中立，而且可以獨立於論述者自身的背景、或社會脈絡，不受其影響干擾，所以儼然以「真理」之姿出現。而自然科學的精神在於以理性取代神話、以實驗打破迷信，人們深信唯有科學方能解答一切；因此，「知識」也被認為應該被限制在於可以觀察的範疇之內，「真理」講求的是客觀性與可驗證性，這也成為科學唯一的判準、理念與模式（黃光國，2002:235-236）。

十九世紀中葉，法國學者孔德（August Comte）出版了《實證主義哲學教程》一書，倡議實證主義（positivism）。孔德將所有知識的特性皆可概括於「實證」此一名詞中，並從字意上闡釋實證的意義包括了「真實」、「有用」、「確定」，與「精切」之意（蕭贛譯，1973:54）。在《實證主義哲學教程》一書中，孔德將人類社會解析成三個歷程：神學時期（theological）、形而上學時期（metaphysical）、以及實證主義時期。孔德將之視為一種線性的進化過程，強調在研究中，觀察與實驗的重要性；而任何科學與知識，都不應該再企圖回到神學、形而上學般地不能受到觀察與實驗的約制法則。此外，孔德也首度提出了「社會學」（sociology）一詞，將以研究人類社會的學科，獨立成為一門系統性的科學，因此被稱為社會學之父。孔德主張，科學的演進中，各種科學最終都將演進到達實證的階段，社會學也不例外；因此實證的方法論，也應應用於社會學，社會學的研究亦應被約制在這樣的研究方法之下展開。

科學主義下的自然科學是一種「唯真」的科學，它自視並宣稱為唯一合法的科學知識來源；然而，以研究「人類社會」為範疇的學科，究竟能不能師法研究自然科學的概念與方法？這個方法論與典範（paradigm）之爭，在未來的數百年間，所造成的爭議仍然論證不休。然而，早在十八世紀，便已有哲學家關注此一

議題，更早有著作與討論。1726年，維科（Giambattista Vico）的《新科學》（The New Science）一書出版，便極力反對自然科學中的科學理性主義。維科對於當時主流學說的牛頓、伽利略，與笛卡爾的哲學學說持否定態度，甚至於反對數學知識作為所謂的「永恆定律」。維科認為：數學由人所創造，根據數學定理推導出來的知識之所以為真，則是因為人本身創造了數學，而人只能認識自己所創造的東西。於是，真理之所以為真，事物之所以有用，全然繫乎人的本身認知；換言之，有用、無用，接受與否，都得藉由人類文化與認知來體現它是否為「真理」。維科也首開先河的主張，人文科學與自然科學的研究題材不同，社會的研究必須以人的主體行動為基礎，以人的感受和精神狀態為基礎；因此，應將人文科學研究與自然科學研究截然區分開來（Swingewood 著，彭懷恩等譯，1995:7）。維科學說顯然在當時科學主義當道的社會無法獲得歡迎與重視，直到十九世紀，他的學說才逐漸受到注意；尤其他主張歷史是人類所推動的史觀、與人類社會乃係人類產物的觀念，也深刻的影響了日後的黑格爾與馬克思（Swingewood 著，彭懷恩等譯，1995:8）。

實證論者企圖以實驗科學研究人類社會碰到的一大難題，即是隨著人類行為的反省（reflexivity）不斷的影響行動者的知識與主觀意識之下，致使非預期的後果總是在科學的實驗邏輯與驗證性中成為無法掌握的變項（黃瑞祺，2001:82）。人類時而虛情假意、時而表裡如一，社會有時無情自私、有時又富有惻隱之心；因此，他們又如何能以實證定律解釋人類社會中的文化現象？如何找出可以永恆不變、放諸四海皆準，且又可以重複驗證、結果一致的文化邏輯？於是，實證論者轉而懷疑「文化現象」的研究可能性，認為它不符合科學判準、無法驗證。至此，自然與科學果如維科所洞見的，成為了涇渭分明的兩個學科發展。

對於科學主義之所以能以武斷、客觀、理性「真理」姿態的意識型態，宰制並支配了數百年間的主流知識思維，知識社會學者曼海姆認為，其原因正是在傳統認識論的窠臼中，自然科學憑藉著可以被量化所驗證之故，被視為是理性的、應當效法的科學。尚且，自然科學被視為可以超脫知識社會學者一向所關注的議題：即研究者的歷史背景、與社會脈絡所影響，不受其干擾且依定理運作；於是使得自然科學始終得以「真理」之姿出現。曼海姆從歷史情境關連論的角度，分析了這樣的「真理」知識，仍然是人類社會的產物：當人們從其當時社會的具體知識條件所接受的知識，其實，並不純為知識本身，它尚且還包含了烏托邦的「真理」建構概念；然而，人們對於「真理」的認知也並非永恆不變，它由思想模式

與結構衍生、變化；「真理」本身也是依賴、寄存在當時的「知識型態」之上，而這樣的「知識型態」本身依然來自於社會與歷史脈絡，是「社會與歷史的產物」（Mannheim 著，張明貴譯，1998:66）。

當代批判科學及其後果的代表學者之一，德國社會學家貝克（Ulrich Beck）對於科學的批判帶著社會建構（social constructionism）觀點於其論述中，他指陳了科學完成了許多的不可能；然而，科學在充滿了不確定性、無法自我控制的結果，再加上不負責任的政治操作之下，卻也產生了反身性（reflexivity）風險，成為一個無法計算、控制與預測的風險形態。而相對於前現代時期，風險乃是傳染疾病、洪水、飢荒等「自然」的形式；當代風險社會的風險和不確定性將蔓延擴及至所有個人、社會的每個層面。

我們從科學中立的角度出發，便可以發現科學主義的幾處矛盾意義，即科學中立的原則，強調科學研究必須遵循嚴謹的程序、資料來進行，科學中研究者無法以自身的價值判斷來干擾科學程序的客觀性。然而「什麼」是科學研究的對象、及「如何」被研究？便牽涉到了人的價值與判斷於其中（周桂田，2001:57）。從上述討論中我們可以瞭解到，相信（自信）純然實證立場的科學，與其「客觀」的形象是有風險的；師法自然科學而套用於研究人類社會與文化的研究，更有其盲點與謬誤。諸如人類學、社會學均已揚棄了的達爾文自然科學「物種源始」之說；抑或以主客觀的血緣、社會歷史與心理建構的族群（ethnic group）概念取代了純然以客觀血緣判準的種族（race）觀念。而科學的「價值中立」表象，從馬克思的觀點來看，科學信念與知識同樣作為一種人類社會的產物；那麼，科學與知識同樣的無法自外於人類意識型態之外，而終究不可能成為中立客觀的事實與真理。一如知識社會學者對於「知識」的批判，科學一樣地可以在客觀中立的表象，與創造出來的真理、文明、進步氛圍中，與政治利益發生關係，而導致「非科學」的後果出現。人文社會的研究領域中，是否該仿效「自然科學」方法論的論戰一向是爭議不休，且不可諱言地，就刻板印象而言，似乎仍是自然科學佔了主流上風。Bruno Latour 曾經指出社會已將 *nature* 與 *culture* 二分成爲兩個極端的光譜；自然科學家與社會科學家的爭論發展，似乎是個水火不容的兩條平行線，然而在科學主義與社會建構論的兩造之間，我們雖然不必落入決定論思維之中，但且容我們反身省思：科學是人類藉以改造自然、發揮人類潛能生產過程中的一項工具，然而科學卻無限上綱地，被作為一切合法、理性甚至唯一的選擇。工具與人類愈來愈疏離，人類不僅嚐到科學帶來的惡果（風險社會）；而最終，科學主

義甚至企圖回頭吞噬、宰制人文思想，而成為一切的真理；這樣的情境，不也正是馬克思洞見的異化現象與後果？

如今，雖然少部分學門的科學觀也逐漸從實證主義轉向接受建構主義；意即不再強調純粹的「客觀、理性」作為唯一知識的判準與規範信念，而接受了社會事實（social facts）乃是社會成員所建構、共謀下的產物之社會建構觀念。然而，在科學主義的典範尚未全然移轉的時空當下，這樣的觀念只是化明為暗起來，它仍然普存在於今日多數人們以自然科學馬首是瞻的科學光譜、刻板觀感與行為意念之下，成為一個徘徊不去的幽靈。實證主義意識型態的幽靈，依然隱身在科學之門，游移在人類社會與文化研究間，流連飄移、遊蕩不去。

二、數學？文化？部落製圖典範的扞格兩難

笛卡爾的理性主義認為所謂的知識與科學，只有數學的邏輯思考被認為是唯一的真理。而毫無疑問的，現代製圖學的知識典範是為自然科學主義下的學科，它強調的核心精神在於精準、確實、無誤地轉化與再現地理空間的實證數學觀念，能相容／接受的則是「點線面」的二度空間、與「長寬高」的三度空間概念。

讓我們回到部落地圖運動中，原住民的傳統領域是某一群原住民集體的地理空間概念（notion），而不是一種科學定義的邏輯或憑藉實證導出的典範（paradigm）；它是一種存續在無文字族群日常生活中的知識與常識。因此，感性的成分對於一個傳統領域的概念是不可缺少的，諸如神聖空間、口碑傳說等；然而它們又將如何符合於科學的檢證？又如何呈現於當下主流實證科學定義下的製圖學典範之中，而成為「部落地圖」上表達的可能？

當今的公辦部落地圖調查，採用 GIS 地理資訊系統的標準化作業流程，已揭露在各期傳統領域調查的計畫目的之上。而 GIS 地理資訊系統則基於：傳統社會科學缺乏圖像思考的能力、能將不同科學衡量指標標準化、可將空間變數加入統計運算等因素，而被認為是一種人文社會科學需要的整合系統（石計生，2001:1-7）。我們姑且勿論 GIS 能否毫無疑問地做到整合不同科學領域的功能，成為一帖解決兩門科學論爭不休的妙藥良方；然而，「傳統領域土地調查」這項計畫在科技專家的規劃下，著眼的是如何達成既定的目標，而將之化約、轉化成為科學思維下，技術如何選擇與操作的問題，在工具理性（instrumental rationality）的

思維下，整個計畫嚴重的忽略了目標形成的合理性，而僅僅考慮手段工具的有效性。其次，適用於主流社會（都會）的軟體條件，卻並不代表它必定能全然套殖於原住民的神聖、有機、非固著式的文化空間與社會。此外，假設當前部落地圖運動的動機，乃是基於部落需要的主體性前提為真；這項工具的「決定」過程，究竟是來自部落本身的決定？科技專家的決定？抑或是原民會的決定？再從另一個角度來審視，且回到我們先前在形成問題意識的提問：部落地圖這項對抗國家機器的武器（工具）軍購需要，究竟是需求者決定？軍事顧問團決定？還是「敵方」決定？答案極為清楚，無論原先需要的目標為何，這項關於族群利益與命運的需要，早在未經與部落的充分共識與平等流暢的溝通（communication）之下，已遭專家顧問團擅自將目標定義成為技術問題；工具早在需要發生之前就被決定了。

檢視當前的部落地圖製作工具的選擇思維，另一大問題，在於部落地圖被以「標案」的形態被對待與看待；為符合「採購法」的法令規定限制之下，標案必須作出「成果」，才得以結案。取向仍懸念於：「必須作出東西」、一定要能「被量化」、產品必須「規格化」，否則無法驗收的採購思維框架下；就如同多數官方舉辦的原住民「文化活動」，一定要牽手跳舞、唱歌（無論這樣的「文化活動」是在哪一族舉辦）等展演文化的形式，並拍照存證，才算得有「成果」、方能驗收、核銷與結案。這與張瑋琦（1998）在河東部落所觀察到當地部落菁英為迎合外部資源，而必須發展並不斷重演的「譜」，以作為迎合資源、取得資源的媒介是如出一轍的。

實證主義的幽靈已經悄然降臨於部落地圖運動，於是，在別無替代方案的 GIS 唯一選項下，文化轉化成數學的公式、心智換算為幾何的程式；口傳、神話、大致範圍等等光怪陸離、離經叛道的非科學現象，都是無法相容於科學所奉行的信念；它們必須被轉換成精準、清楚、數學量化的科學化工具所接受。這依舊是存在於牢不可破的上層建築（super structure）中的資本主義私有財認知態度下的思維，即：土地怎麼可以沒有清楚的標示界線？完全無法理解神聖、抽象、共有領域的存在；甚至，還服膺了百年前殖民者所持的「未經標示／契約書寫的土地即是『無主之地』」的詭辯邏輯？！」

數學的「領域」概念即是「面積」的觀念，它由一個起始原點，以連續「曲線」三百六十度的環繞而接回到起始原點，所構成的平面中所有「點」的集合所

組成，也是數學中積分（integration）的計算觀念。而大多數原住民傳統領域觀在千百年間從未需要如此「清楚」的定義標示、或經由文字圖像等的外來遊戲規則所規範，它乃是藉由心智圖像而存有、口說言傳而傳承。因此，實體標線並不一定存在於原住民文化與傳統社會的領域態度，即便存在，也因族群、部（家）族、與個人的活動視野而不一定產生連續，故傳統領域是否符合了構成數學定義下的「面積」觀念？當然，這樣的面積觀念，仍得在「變項」不變的前提下，方得以成立。然而，原住民的文化會再生產、界線的位置會隨著族群的發展變動、環境資源的消長而遊移。傳統是個無法掌握的時間變項、而領域是個無法控制的空間變項；我們能在變項如此豐富多變的文化環境下，又企圖去定義出「永恆定理」？

地理製圖學本屬於自然科學的範疇，因此理當由科學方法加以實證度量，並藉之繪製出力求精確無誤的地圖文本；然而「部落地圖」卻不是一般的地圖，它是一種作為原住民文化復振、社會運動目的下而製作的地圖繪製過程、是一套文化知識的建構過程；它也同時包含了神聖與世俗化的文化邏輯於其中。這樣的文化概念究竟能不能被「實證」？經不經得起「科學」的檢證？這正是「數學」與「文化」的扞格不入之處。

在製圖學術專家與政府主辦單位的期待之下，部落地圖繪製的實證典範取向，仍是被極力捍衛與維護的，在某次的傳統領域調查學術研討會議中，承辦的學術專家，面對於部分反思性的論述與一連串的反省批判，回應者也顯示了不耐的態度展開捍衛性的回擊，節錄如下：

我們到底要不要「玩」真的？我們要不要蒐集完整的傳統領域資料？如果沒有這些資料如何玩下去？沒有「東西」出來，我們可能也玩不了真的！

雖然經過了三年，但還仍只是在開始的階段而已。後面衍生的問題，有短期、中期、長期的問題，我們都「可以預見」；這些批判都是比較後期的問題。「基本的」東西都還沒有建構的時候，我們就要來探討更深的中期，或長期的問題，未免言之過早？有時候我們還是必須得「按部就班」！（口述人 AD1，2005/2）

我們能夠體諒以一位實證科學者的信念、與政府「採購文化」的「善意」下，必須作出實體「東西」的必然態度。然而，我們卻對於什麼是「基本東西」的「基本」定義不甚理解；這個「基本」的建構是經過與部落商議共識的「基本」、主辦單位不證自明的「基本」、還是誰的「基本」？格局似乎已經決定了結局！我們的確「可以預見」，結構的限制已經掐死了部落地圖的社會性可能。如果這是個先天結構上的謬誤，我們還是得依循「按部就班」的過程，等待「長期」的錯誤累積後，再來「言之不晚」的探其究竟？到底這是誰的傳統領域、畫誰的部落地圖？到底是什麼樣的典範信念在「玩」它？

正因為原民會所仿效的部落地圖繪製，同時夾雜了接受西方科技訓練實證主義科學知識、與在地社群所孕育之智慧文化的在地知識，兩套對立的知識體系角力；因此存在著極大的衝突與隱憂。若我們無法從科學實證主義的製圖典範過渡到理想部落地圖操作的典範移轉，則部落地圖的隱憂將會持續下去（陳毅峰，2005:11）。「典範」即是一種意識型態！維護典範者堅守著一套的價值與信仰，旨在維護與鞏固其優勢，維護其合理性。部落地圖不應該被決定、被迫於使用理解自然科學的理念與工具，來作為唯一的理解與生產工具。沒有生命的數學「線性疆界」與有機的原住民領域觀念終將無法契合一致；「部落製圖學」也不等同於傳統製圖學，我們反對這種純然實證主義下的科學邏輯觀來詮釋文化。應當促成部落製圖學的典範再移轉，而更趨近於接受一種調和自然於建構主義式的科學本質；使得部落地圖在科技的操作下，也有屬於文化與社會的更深層意涵。

三、後殖民的部落製圖學：「測不準」的傳統與領域

殖民主義興起後，殖民者基於對於殖民地的資源訊息掌握，來作為殖民統治的手段；因此，必須藉助科學的工具（分類、統計、調查、測量、製圖）以創造出更多的殖民知識。Latour 分析這樣的知識蒐集，是藉助著一套知識的循環累積（cycle of accumulation）而成就：即知識乃是靠著不斷循環的累積而產生，每一次的知識起點都是一個具備了基礎認識的起點，它無須再經過摸索；而成就的知識將會傳回知識中心，成為下個知識循環的起點。然而，遠方的知識如何回傳中心？則必須藉助相容化（combinable）使得知識得以被管理、分類、攜帶而易於回傳（Latour, 1987）。近代西方製圖學的興起，就在這種科學規範下的規格、相容化需求下，也隨著殖民主義而開始了蓬勃的發展。各種投影製圖法、更精確的

航海經緯海圖、甚至能以二度平面呈現三度空間的等高線陸地地形圖，都一次又一次的將遠方的地理資訊，分毫不差的投射、再現於帝國中心。

然而這樣的傳統製圖技術，雖然愈來愈精確，但這種不對稱權力關係下蒐集知識的速度，仍是以文本方式流通，而有所其侷限與限制。從 1880 年代到 1950 年代製圖學科技的突破，都僅限於某些特定的元素；然而到了 1990 年代以後，這樣的限制起了革命性的巨大變革，即是電腦化後製圖新科技的誕生（陳毅峰：2005）。電腦化使得發明品被轉換成為數字、意象、文本，並進入電腦的二元碼中，使得整合性被徹底掌握，且更利於保存、攜帶、複製這些記錄（Latour, 1987）。透過數位，相容化的程度更顯突飛猛進；至此，擁有權力的一方已經徹底取得了絕對的優勢。

在當前的部落製圖中，在高舉爭取原住民權益的大旗掩護之下，以國家為主導、純然實證科學認識論操作下的製圖典範下，已將原本屬地方、族群文化範疇的地方知識予以數學化、規格化、相容化的製作成品；它已使得 Latour 筆下所描述的十八世紀殖民者航海製圖技術更而望之莫及與相形見绌。無遠弗屆的數位化後果，使得資訊得以更精準快速地在遠方的中心被蒐集、複製、傳遞，並且回頭宰制生產者與地方。這便陷入了一個尷尬情境，當我們企圖藉由部落地圖來對抗國家機器，卻落入一個更徹底、結構性的強大異化宰制力量中，陷入被穿透、凝視、支配與疏離的更大危機之中。

前述的「界線」觀念，在數位化時代的非預期後果之一，即在於使得原住民空間及環境的動態特性被寫入了固定的地圖中、以及讓過去彈性重疊的空間消失而升高了部落間的衝突，透過數位化後也將使得被紀錄者更擁有其「合法性」的宣稱意象；即林益仁等（2005）指出的：由國家所發動的傳統領域調查賦予原住民社區界定自己領域的權力，但卻忽略在許多原住民文化中，社區邊界可以是彈性而變動的特質。強制或鼓勵原住民社區界定出一條具體的邊界，不僅可能誤解了領域一詞在不同文化中的意涵，更可能加速原住民在地知識的崩解（林益仁、官大偉，2005）。如今，這樣的「數位界線」不僅對外企圖實證出族群的實體界線，更轉而向內發展，在部落菁英的主導下，也藉之操作於創造出實體的「家族界線」，而竟也被要求畫入了部落地圖中，「家族領域」在族群內部則寓意／隱晦了更加豐富的權力想像於其中。

2005 年 9 月，太魯閣部落代表與從台北遠道而來的承辦學術團隊，在秀林鄉

公所會議室舉辦的工作會議中，學術單位主持人宣佈當天「最重要」的工作，乃是要將太魯閣「八大家族」的界線給標示出來。在我還在疑惑什麼是「八大家族」之際，主持人的角色便交給了一位族中的青壯菁英，而展開了當天的會議。就在會議近尾聲時，這位部落菁英主持人起身上台，對著會眾宣布：

大家再忍耐一下，還有最後一件重要的工作，就是要找出我們的「地盤」！（口述人 Tr19，2005/9）

在主持人兀自一人指揮之下，「嚴守中立」的學術團隊工作人員開始操作 GIS 系統；百年前「八大家族」在廣大傳統領域上的「家族界線」竟然清清楚楚的從年方四十出頭的主持人腦海中產出、轉化為具體的線條，並投射在數位化的電腦影像之上，而台下各顧各的聊成了一團，沒人理會台上即將發生「人類學界的重大發現」。

在稜線的轉岔處，操作員停下了動作，詢問主持人怎麼畫？主持人想了一會兒「右邊右邊」；那麼稜線降到溪底之後呢？主持人又想了會兒：「上去上去」。「好了好了！這就是我們『八大家族』的界線圖了！」。百年前的「八大家族」只消一刻頃，便全部重建現場，清清楚楚、毫不含糊。台下依然聊成一團，沒人注意到台上已經造就的「偉大貢獻」。我赫然回神，投影布幕上呈現的，不正是一張已遭切割成八大塊的「秀林鄉」地圖？！

族群中所謂的「八大家族」是否為族人共識尚且還是個疑問，但已在專家團隊的配合下被合法、正當化了；而透過 GIS 的數位化，卻將使得這個所謂的「八大家族」的領域被永遠確定下來，藉著「數位化文本」的相容性、與隱寓於其中的合法性，它即將成為未來知識循環與再生產的累積起點。地圖的作用果真在於為權力利益宣示與修辭；無論是十八世紀的外來殖民者、抑或二十一世紀族群內部的寡頭菁英。

我們省思整個部落地圖運動中尷尬的專家角色，膜拜、沈醉在僵固的科學教條信念中，不僅未能察覺出部落中權力的傾軋與頭人的操弄，僅在「已經交給『族人』」⁵⁶自己主持」的偽客觀與假中立的「撒手」作為之下，淪為了代客操作的技術人員，致使專家團隊無異於部落地圖運動中的一顆橡皮圖章。作為一個噤默的

⁵⁶ 筆者質疑這裡所指的出席「族人」有著代表性的疑問，故加以引號。

觀察者，我望著已然被少數菁英（更精確地說法是：一位菁英）「定死」了的「八大家族」界線圖（抑或稱它為「大卸八塊」的秀林鄉地圖），筆者的腦海中浮現了公元三十年頃，發生在羅馬統治下的猶太省；當時的殖民地總督比拉多，面對瘋狂的當地宗教領袖要求將耶穌施以十字架極刑，而無力阻擋時，所流傳後世的一段文字見證與記載：

比拉多見事毫無進展，反而更為混亂，就拿水，當著民眾洗手說：「對這義人的血，我是無罪的，你們就自己負責吧。」（馬太福音 27：24）

這位羅馬殖民地總督沿用了當時猶太人的習俗，欲以當眾「洗手」來表示自己的清白；然而，依風從俗的「洗手」不能脫罪，就如同順應鄉愿的「撒手」也无法卸責。歷史仍然記錄了是比拉多總督釘死了耶穌，而不是猶太宗教領袖、瘋狂的群眾，抑或那根無辜的「釘子」；後世自會公評誰該為定死了的「私家界線」負責，那決不全然是寡數獨斷的族群菁英、聊天的部落「代表」，抑或那整場遊戲中真正「無辜」的 GIS 系統！知識賦予了專家權力，然而在僵固的典範信念中，卻使知識成為無知、無能。回顧實證主義的教條與信念，正以自詡為「中立客觀」、去除神話為伊始；然而，弔詭的卻是：定義科學客觀條件之舉卻已違反了科學客觀的可能性；科學破除迷信的同時反而使得科學成為被迷信的對象；科學倡議價值中立且祛政治化（depoliticized）的浪漫想像，反而使得科學喪失了政治免疫力，使得科學淪為操作上的定義，而更易於遭受政治集團的親近與染指。

究竟何謂「符合科學的知識」？這是一個古老的提問。本章之先，我們例舉了中國人的天干地支時間觀、與猶太人的禧年土地觀；一則正說明了「傳統」時間的非線性、一則也說明了「領域」空間的循環性。傳統領域是一個文化的議題，排灣族的藝術家撒古流・巴瓦瓦隆曾經形容：「原住民文化像芒果一樣，成熟了會掉在地上，變成泥土滋養果樹，再生出芒果，文化像自然生命生生不息」（江冠明，1994:39）。原住民的傳統文化不是博物館中的陳列物，如果我們企圖要為這樣不斷再生產的文化下一套定理，並賦予它接受可以測量、定律的公式，以便成為永恆真理，又是否可能？如果我們能夠全然以科技（GIS）繪製出一張張具有精準經緯座標的地圖，便可詮釋原住民「傳統領域」；那麼依此類推，我們便可以作這樣樂觀的宣稱：一張大補帖光碟將可以輕鬆、化約、博物館化所有的原住民文化！日後，我們也可以依法炮製出諸如：「太魯閣人的 Gaya 範式」、「布農族文化總覽」、

「賽夏族傳統線上查詢」等科技光碟？

著名的物理學家海森堡 (Werner Heisenberg) 在 1926 年發表了「測不準原理」(uncertainty principle)，揭示了即便在講求實證的科學世界裡，仍然存在著科學無法解決的不確定性。在物理的世界裡有著質子、量子的不停變化的干擾；而在文化的世界中也有隨著時間、空間不斷變化的因素。那麼，一門「部落製圖學」是否也需要自己獨立的製圖思維？它應該有別於凝視無機大地而力求「測得準」的傳統製圖學，而是在理解與尊重富有生機的文化土地而保證「測不準」的前提思維之下，從科學理性世界的絕對主義 (absolutism) 解放到原住民感性世界的相對主義 (relativism) 的典範移轉；更謹慎、更不輕蔑武斷、更不企圖在原住民流動的時空觀中，丈量文化、運算永恆真理的測量製圖典範。

我們不必在實證主義下的數學邏輯、及交代不清的運動動機下，來企圖導出永恆不變的「傳統領域」空間公式、迷思在如何劃下那一條條根本不存在的界線該置放於何處，因為那些從來都不屬於部落豐富、多樣、與變化的生活思維；而是宰制者如何便於辨識、切割、攜回的支配意志。傳統領域不是「點線面」的問題；當然，也不是於度量衡工具的問題。正如後殖民學者 Fanon (1999) 所主張的，祛殖民的真正意涵不在於表象的作為，而在於其實際的內涵。在部落地圖運動的態度上，我們應當轉向面對的是，它在社會實踐過程上的意義、部落共同的參與分享、內容的豐富充實，而非只問是否描繪出了一條條不具說服力的疆界線。換言之：部落地圖的意義應在於過程而非結果、重點在於內涵而非邊界！

我們需要對於地圖在當代國家中扮演的根本角色、以及科學製圖所帶來的影響有進一步思考批判，才能確保部落地圖的繪製不再是另外一次國家對原住民知識與資訊的掠奪策略 (陳毅峰，2005:12)。我們更需要重新思考，對於在部落製圖運動中，在地知識與科學知識的權力關係；需求目的與工具手段間的從屬性關係重新認識、釐清。我們需要一個革命性的典範移轉，在當前謬誤連連的部落製圖思維之中。

第四節 「部落地圖」？抑或「部落」、「地圖」！一張異化的地圖

一、族群正名後的認同「外部」鬥爭

2002 年，原民會委託的「原住民族傳統土地與傳統領域調查」的首期計畫，在全國各地熱鬧開辦。在初期實驗性質的試辦中，東部的太魯閣地區僅有象徵性的調查了 Huhus（「大禮」部落）的傳統地名與事件。初期的太魯閣地區製圖活動，可說都是完全依附在國家的政策下而展開的。在「原住民族傳統土地與傳統領域調查」主導機關原民會的方案計畫中，由得標的學術團隊分別於各地執行。而在學術團隊的委託下，秀林鄉的部落研究助理，則是延聘了族中頗具聲望的 Y 耆老擔任。Y 耆老是秀林當地頗具名望的族老，出身於教育界且長期研究族語，並在鄉中以國中校長身份退休。然而，Y 耆老的另一個身份，卻也正是「太魯閣正名運動」中，反對 Truku 人以「太魯閣族」作為族名的「賽德克族」陣營主要倡議與領導者。

次年的調查工作，秀林鄉公所也應原民會的要求而接下了調查計畫，因而有了「調查團隊」的組成名單。這個調查團隊係以鄉公所組織的「團隊軸心」及「文史工作者」作為與學術團隊系統的「地方研究助理」相互支援，以協助學術團隊順利完成地方的調查工作。然而事實上，鄉公所的「調查團隊」並非真正的田野訪查團隊，所謂的「團隊軸心」成員實際上也只是純係掛名的「秀林鄉土地權利審查委員會」現成委員；而「文史工作者」則是地方上的族群菁英人士，由牧師、教師、與文史工作室負責人等所組成。此時的調查工作，在鄉公所並未積極主動介入的情況之下，仍是以 Y 耆老以學術團隊研究助理的身份積極走訪部分現居部落、尋訪報導人，或根據以往的訪談成果，作為此期傳統領域土地調查的主要報導來源。

然而，隨著 Truku 人長期爭取的正名正如火如荼的展開，主張「太魯閣族」與主張「賽德克族」的雙方各自表述互不相讓；Truku 政治菁英也立刻意識到了，伴隨正名之後可能獲致的政治版圖重分配、以及下一步必然將要接續開展族群的自治運動，因而連帶意識到了對於主張傳統領域的高度重要性，使得態度轉而趨向主動。因此，在 Truku 政治菁英的政治敏感度覺醒與主張下，鄉公所開始積極地介入了傳統領域調查與部落地圖繪製工程。然而，面對製圖學術團隊所延聘政

治立場截然不同的 Y 耆老，與其相對於包括鄉長在內的 Truku 菁英在正名運動中南轅北轍的認同主張，一位鄉級政治領袖於是表達了：「傳統領域調查，必須要由有『族群觀念』的人來作！」的理念下，「太魯閣族」的部落地圖工作於是在原有形式上的掛名團隊之外，另闢蹊徑地籌組「實地調查小組」，藉以宣稱正當、合法且具代表性的族群團隊身份來從事「太魯閣族」的傳統領域調查。首先，由鄉長召集了公所的承辦部門主管，邀請了數位部落菁英成立實地調查小組的核心成員，再聘僱嚮導。然而，「巧合」的卻是，原本擔任鄉公所的調查團隊成員、卻在正名運動上屬主張「賽德克族」而反對「太魯閣族」的數位成員，也在此時退出了鄉公所團隊。在太魯閣傳統領域的調查團隊中，因而分別形成了檯面上的「學術調查系統」與「公所調查系統」兩股體制；而這兩股調查體制又分別代表了「賽德克族」主張、與「太魯閣族」主張的兩股意識型態；而這股新興起的「實地調查小組」力量，將在往後的部落地圖工作上與 Y 耆老相抗衡著。

這股由正名運動延伸而來的意識型態與認同之爭，終於在部落地圖議題上狹路相逢且另闢戰局。在各方的資源上，Y 耆老看似勢單力薄，相對於挾帶強大政治奧援、豐沛預算支持的「公所調查系統」，如何與其分庭抗禮？我們先回到「反正名」運動的成員結構上來分析。由於早期反對「太魯閣族正名」的反分裂主要倡議者，係以秀林鄉聞人廖守臣先生為主；廖守臣早年進入台灣大學學習歷史，是早期少數的原住民高級知識份子，其後廖氏接受李亦園先生的指導，獨立完成了許多「泰雅族」研究的重要經典。其中，《泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈》一書，更是廖氏早期長期走訪部落，訪談大量的耆老，而詳盡紀錄了戰後東部 Sedeq 的傳統部落名稱、地理環境、遷徙路線、移民過程、戶數人口等豐富的第一手報導資料，也成為整個東部 Sedeq 在追溯傳統領域的最重要文獻。隨著主張「泰雅族」立場的廖守臣先生於 1999 年辭世後，「反正名」陣營除了痛失一代宗師之外、也逐漸體會了族群中有愈趨傾向「分裂」之勢；因而不得不改以主張接受獨立於「泰雅」而自成一族，而只是族稱決不接受以「太魯閣族」為族名的「賽德克族」訴求。在追隨廖守臣主張「反太魯閣正名」的陣營中，多為廖守臣老師的子弟、抑或同為教育界人士。在成員相對比例上多為族群中的高級知識份子。因此，即便政治立場不同，該陣營成員在族群中仍然享有極高的聲望。以 Y 耆老而言，長年投入研究並精通族語，使得在傳統領域的調查工作上，在面對年長的報導人，以及相關於傳統領域的深奧地理詞彙、族群古語上至為重要。此外，Y 耆老對於相關文獻的蒐集與豐富的學養，也是傳統領域調查工作不可或缺的基

本條件。因此，雖然看似人單勢薄，然而事實上，Y 老耆仍保有其充分的優勢，而得與公所調查系統各據一方。

以實地調查為訴求的公所團隊，為了與學術團隊身份的 Y 老耆競奪傳統領域的詮釋權。因此，新小組的成員也積極計畫山區的傳統領域的實地踏查工作。然而從日人集團移住後，太魯閣人闢別傳統領域已有半個世紀以上；傳統舊社與山區領域，在國家法令與政策限制的「政策限制」下，儼然形同與世隔絕的區域。諸如在戰後實施長達三十八年的戒嚴入山管制措施、與晚近太魯閣國家公園成立於族人傳統領域之後的種種限制，皆使得大多數的族人無法親近傳統領域。而在「客觀環境」上，國家公園維護自然生態景觀的各種禁伐、禁獵保護政策，也使得山區原有的道路系統，如林道、理蕃道路多已崩毀或茅塞不通，在積極禁獵取締下，原有山區的獵徑也幾乎完全回復原始林相而無法利用；此外，隨著部落老人快速的凋零，大多數部落舊址更是完全人跡未至，確切的位置不明；而立霧溪流域山區地理形勢的險峻，更增加了實地調查的困難度，使得鄉公所亦挹注了數十萬元的補助經費於購置儀器、雇用挑夫等開銷；因此藉助於山區嚮導的經驗與協助，則對於這個強調實地調查的小組運作更顯重要。於是，在小組成員的邀請下，筆者以「非族人」的身份受邀進入了小組，以提供經驗、並協助擬定立霧溪流域的傳統部落調查計畫。

由於筆者與 Y 老耆已是舊識，當筆者加入小組後，基於瞭解原有調查成果，也欲瞭解 Y 老耆目前已經進行的工作進度與成果，然而在集會中卻從來不見 Y 老耆受邀出席工作討論；為此，筆者尚在不清楚前因與後果的狀況之下，不明就裡的提問了關於 Y 老耆的調查近況。一位小組成員卻告訴了筆者：「別聽那些『大泰雅』說的！」，這是筆者首次嗅到了小組成員中不尋常的政治氣氛，並意識到了兩股勢力的存在。其後，筆者在小組的討論場合中，小組成員進一步說明 Truku 陣營這邊「各作各的」立場：

我們到底是要畫 Truku 的傳統領域、還是 Sedeq 的傳統領域？

這點很重要。因為沒有認同的人你怎麼叫他來畫我們的傳統領域？

我們這邊要調查的是 Truku 的傳統領域，所以如果要畫

Sedeq 的傳統領域，就請到南投找那邊畫！立場清楚我們才能

辦事。（報導人 Tr20，2004/11）

而 Y 老耆也不認同公所小組這邊的實地調查計畫，批評「實地踏查只是一種

懷舊式的作法」，並認為這樣的踏查是「除了看到一片荒煙蔓草之外，是沒有意義的」。事實上，無法現地調查卻也正是 Y 老耆最為劣勢之處，相較於公所小組得以運用公帑雇用負重挑夫隊、或購置 GPS 等先進科技設備，而小組成員又多值青壯之年；缺乏資源且又年事已高的 Y 老耆，只好將重點放在他所擅長的部落耆老深度訪談與記錄。在雙方陣營不得不見面的公開成果發表場合上，鄉公所的主持人偶而會以「Y 校長是我們『太魯閣族』的傳統領域專家...」來相稱；然而上了台後的 Y 老耆又會伺機改為「我們 Sedeq-Truku 的傳統領域...」來回應；從未共識 / 事的雙方陣營意識型態交鋒而互無交集。綜觀以宣稱調查傳統領域為目標的雙方製圖陣營均各有所長，不僅各自都有著豐富的資料與報導成果、與各自的優勢；更可貴的是這些對方的優勢卻也正好是己方所欠缺的劣勢之處，理應在一致對外的前提下可以互補所長。然而，各自的意識型態之爭卻凌越了族群的整體利益，在各自堅持下，反而形成了各說各話、與各作各事的無交集局面。

然而，若是基於「族群認同」致使工作團隊出現嫌隙，發生在這個剛剛歷經正名運動，而被撕裂的族群意識與認同關係差異甚大的「對外」成員關係上，似乎尚可理解。然而最令筆者訝異的，卻是就連公所團隊小組成員的「對內」關係之間，也隨著調查成果的愈加豐富，也逐漸顯露出各自的盤算與操作。種種的人為意識，不僅逐漸侵蝕瓦解著這個在先天結構上已然鬆散的「團隊」，也使得這個族群運動的內部力量與作用方向正在互相抵銷、耗弱，而逐漸與部落地圖的意義、以及部落的期待漸行漸遠、愈趨疏離。

二、資源爭奪下的菁英「內部」競爭

部落地圖的兩股論述力量，就在各自為政的作業下展開，並一同跨越了 2000 年 1 月，國家政權認可正名「太魯閣族」的關鍵時刻。受到了 2000 年正名運動成功的鼓舞，「太魯閣族」的秀林鄉菁英對於傳統領域的論述亟待建構成論。於是在 Truku 族群政治菁英積極關心之下，鄉公所於是逐漸成為部落製圖的權力核心，尤其在資源明顯的傾向有利於公所小組之際。然而，也就在此時卻也意外的因此引發了 Truku 菁英間的資源競奪。

2004 年間，在族中政治菁英與鄉公所的大力支援下，除了鄉代會正式通過「九十三年度傳統領域調查補助款」，公所小組也陸續於當年度完成了十餘次，共計三十二個傳統領域舊社的實地踏查工程，約略完成文獻上所記載的舊社達十分之

三，而其中大多數舊社皆位於作業難度最高的立霧溪上游流域，因此調查的結果可謂成果豐碩。尤其以當年度十月中旬，在為期七天的調查行程中，一口氣完成了十二個立霧溪流域部落舊社最為難能可貴。

隨著正名的成功與傳統領域調查上的斬獲，傳統領域調查團隊的代言地位已不可撼動，然而但隨之來的，卻是豐富收穫後開始出現的成員之間暗中較勁與公開衝突；除了持續與 Y 老者的認同「外爭」，更進而成為公所小組成員間的資源「內鬥」。小組成員逐漸地開始呈現各自為政的現象，首先出現在成員的聚會現象，由本來就極為鬆散的成員聚會，演變成互不相見。大型的舊社踏查活動不再復見，個人的踏查與資料文獻的蒐集卻在私下各自展開。從各自的言談間，也出現了相互批評攻訐的心結；有不服某人的調查報告過於標榜自己、某人太過富於心機、某人可能獨攬成果企圖競選民代，甚至於誰的個人照片出現太多都會引起其他成員不悅或憤怒以待。傳統領域調查的「團隊熱度」猶如曇花一現，從最高峯跌回了谷底。

然而更耐人尋味的，是筆者偶然從田野中驚然發現，菁英成員的田野訪談與活動並未停止，只是轉入了個別化與暗中化。從部落中歸納出部落族人對於部落地圖運動的參與程度，約可分成部落耆老、與一般族人兩個部分來分析。筆者藉由焦點團體訪談中發現，焦點團體的耆老成員大多數有被族中菁英詢問訪談的經驗，然而，菁英的訪談目的只限於取得老人口述資料的蒐集，卻沒有一位長者獲邀參加任何有關於傳統領域的活動或說明會。接受訪談的老人多數不知道「誰來問這些？」、「問這些要作什麼？」、只知道是鄉公所要作的「問話」、而且問完就走人，不僅有人拿攝影機拍攝，還有老人覺得年輕人的口氣太過於不禮貌。其次，在筆者所走訪的秀林鄉部落中，發現部落中大多數一般族人都不曉得有這麼一個部落地圖活動正在鄉裡進行，更遑論是否曾經參與。而從歷次於鄉公所召開的說明會，也可以觀察到，一般族人幾乎沒有太大興趣（或未被告知）參加；而到場（或被告知）者，則幾乎都是特定階級的族群菁英；換言之，都是正名運動中活躍的政治與宗教菁英。傳統領域並非男性專屬的活動空間，而是昔日全體族人的共同生活空間，理應有豐富且關於不同性別的視野與空間認知；然而，從參與的性別上來觀察，製圖小組中未有女性成員，尚可理解在登山與負重踏查的過程中，女性成員「不宜」的性別刻板印象，尚可理解；然而在平常的討論、宣導會議中，竟也未有女性以代表身份出席。雖然在與學術團隊正式的確定會議之中，安排了兩位女性成員名單，但幾乎亦形同裝飾點綴：一位只見座牌未見其人、一位只見

其人未聞其聲；此外，其所「代表」的權力產生機制也無從得知。而在少有耆老出席的情況之下，上述由菁英們各自私下蒐集的資料，卻在論述場合上，成為了菁英活躍於會場舞台上的私人資本。總之，這是一場在部落內進行、卻與部落大眾「無關」的運動；整個小組的成員由負責的菁英親自檢選，一般族人沒有任何的進入參與管道；而最具論述傳統領域知識的部落老人徒具報導的能力、而毫無參與的權力；整個運動成為菁英競逐的場域，與部落幾乎完全脫離關係。

2005 年二月的「2005 年原住民族傳統領域土地調查學術研討會」在台灣大學盛大舉行，這是綜合了三年來，共計三階段的傳統領域調查全國性成果展現報告，以學術研討會的方式呈現於社會大眾。依大會的邀請，與會者包括政府相關單位、學者、地方工作團隊，與部落耆老；並將有計全台十二縣、五十五個鄉鎮發表成果展示，及十個示範鄉鎮口頭報告。太魯閣地區雖然起步較晚，但是僅就 2004 一年，受正名成功影響後積極展開的調查成果，在短暫的活動時間與困難的地理空間條件下，所獲致的調查成果卻也得來不易，理應足以作為其他族群的借鏡。在筆者未告知是團隊否確定出席的情況下，秀林鄉卻僅有小組成員之一的 H 族長一人代表族人出席；而菁英之間的嫌隙與競爭似乎也尚未止息，承辦者只給了 H 族長帶著兩片光碟北上，而險些臨場開天窗。看到筆者的出現，H 族長興奮的跑來一把摟住了我的肩；不是他鄉遇故知的興奮，而是老人家不闔操作電腦。開天窗之際，筆者被拉上了台，權充秀林鄉「代表」。打開了電腦資料，族長看過資料內容後，大表不悅：

怎麼全是某某的資料，他到底想幹什麼？我不要用他的！我跟你說，等一下我自己來講，我不看這些，你幫我放放照片就好了。（報導人 Tr21，2005/2）

看到早上的議程中，其他族（組）多以工作團隊的方式報告成果；甚至跑在政府主導之前，部落早就已經自主性展開這樣的運動者，比比皆是。然而秀林鄉卻只有族長一人形單影隻的上台，且上台後臨場正大肆刪修著「成果報告」。透過了大會投影機，在場的明眼人很容易便可以察覺到，秀林鄉的製圖「團隊」好像出了些什麼問題？族長指引著我，這個名字刪掉、那張照片拿掉，於是：刪除他人的研究成果不屑一顧，就如同指示我按下 Delete 鍵一樣的輕鬆容易；而加入自己未經共識討論的私人觀點，就像要我押下 Enter 鍵那麼的彈指即成。

族長所期待的資料面貌，在筆者熟稔的電腦技術下，很快的處理完成了。但

是，這真係「部落的」部落地圖成果嗎？我再度陷入沈思，田野過程中一張張耆老的面孔在腦海中出現。筆者感觸著，當初我所加入的這個運動意義還存在嗎？運動的目的又是為什麼？部落裡的男女老幼族人們，又瞭解我們正在台北代表部落作些什麼、替他們宣稱些什麼？回去後又該向族人交代什麼？一切都沒有答案、似乎也不必有答案。結束研討，回到花蓮，成員間彼此也未再討論這次研討會議的內容、或是「他山之石」可資借鏡之處、如何進行後續行動的方向等。我們像是參加了一場嘉年華會，隨著議會的結束，一切也跟著煙消雲散。



圖 6-3：鄉公所小組的踏查會議(1)



圖 6-4：鄉公所小組的踏查會議(2)

說明：受到「正名運動」成功的鼓舞，鄉公所成立了「實地調查小組」；卻也延續了正名後，紛擾不休的 Truku 族群中心主義與族群意識型態於其中。



圖 6-5：部落老人的知識生產

說明：部落老人在焦點團體訪談中娓娓道出傳統領域與土地的知識。



圖 6-6：族群菁英的權力場域

說明：綜觀整個部落地圖運動中，部落老人徒具報導能力卻少有參與權力；傳統領域成為少數而非集體、代言而非生產的論述場域；一場與部落疏離的「復振運動」。

三、是「部落地圖」；抑或「部落」、「地圖」？

(一) 調和機制與文化斷裂

我們在先前的文獻回顧中，已經討論了「泰雅族」社會的「大人物」社會中，政治權力與權威來自於個人能力，以及源自於族人崇尚不斷地社會競爭（黃應貴，1986）。馬騰嶽（2003）則從田野中歸結出「泰雅族」社會由於在缺乏有效的社會控制組織下，族人權力互動的平等性，族群內幾乎沒有階層化的約制力量，任何人的發言位置都相當平等，不同或是抵觸的意見與聲音並存，彼此競爭卻不追求共識的形成與否，「自我與獨立」成為「泰雅族」中的一項重要特色（馬騰嶽，2003:133）。而筆者也分析了傳統上這樣的競爭雖然激烈，但是也必須在 Gaya 的規範下進行，因此競爭是為公益、並且強調以「分享」為核心的文化價值，在「既約制又競爭」下從事的良性競爭；這樣的競爭是潔淨的，將使得族人在文化規範下，得到個人在社會流動上的可能。

誠如馬騰嶽所分析的，包含在「泰雅族」文化範疇之下的太魯閣人，的確在社會中缺乏諸如貴族、年齡組織、抑或位階高於個人、家庭之上的社會控制組織。筆者由田野中歸結出，雖然傳統菁英的競爭是在 Gaya 的規範下進行，但是，社會生活中仍將無可避免的存在著衝突與紛爭，如果仍然無法獲致共識，甚至紛爭始終無法平息；則傳統文化上的對應「調和機制」又是如何？太魯閣人重要的文化「調和機制」之一，正是：獵首（manag-tunu）。獵首不是隨意的尋仇殺人，而是有諸多文化上的儀式意義。《台灣蕃族誌》中記載了「泰雅族」獵首的理由為：一、男子的成年禮儀，二、爭議的解決與冤屈之昭雪，三、報近親之仇，四、結婚前的準備，五、瘟疫不吉的驅除，六、勇氣的誇耀與社會的敬重（森丑之助，1917:315）。而缺乏社會控制組織的「泰雅族」社會中，此種儀式行為體現於調和「社會衝突」、延續「社會運作」的意義之上，即是獵首在爭議平息上「神裁」的社會機制：

以前我的祖父就有獵頭，因為後來日本人禁止後就不曾再見到，所以到今天印象還很深刻。拿回來的頭就放在屋子門口曬，那種味道很臭很臭，尤其是夏天的時候，一兩天就有味道出來了。我們 Truku 獵頭不是為了殺死有仇的人、或者隨便去殺人，其中一個原因就是遇到沒有辦法解決的事情，只好讓 Utux 來作裁示，看有爭議的兩方誰可以獲得 Utux 的庇佑，一定是正直的

人會先拿到頭回來，那就是 Utux 的意思；這樣事情就有了解決。（報導人 Tr22，2005/7）

各種社會與文化中的確存在著許多不同的社會衝突調和機制，諸如宗教的儀式、傳統漢人社會的宗親族老、幫派的幫規、商業的契約，抑或我們熟悉的法律規範。這些都是一種社會建構，在社會規範下的磋商或折衝，透過內化而成為社會共識；也只有社會成員願意共同受其約制，方能使得社會得以持續運作。獵頭結合了出獵的神聖性與殺牲的撫平、回復作用，是部落秩序穩定延續不可或缺的機制之一，是基於內在文化邏輯的必然，緣起並建立於整體象徵結構的機出之上（張慧端，2000:80）。傳統的太魯閣社會中，獵首正是社會的「調和機制」；然而隨著社會與文化的變遷，造成了太魯閣人諸多傳統文化上的既有社會建構崩解，社會認知與調和機制產生了文化斷裂。一如大多數部落老人仍無法適應與信任現代主流社會中，取代承諾約定的「文字契約」；而部落頭人也無法藉由文化模式中內化且信任的方式，找到調和信服彼此或消弭妒意的滿足方式。換言之，在太魯閣人的社會中，新的文化「調和機制」尚未產出、且成為社會建構的規範之前，部落菁英彼此鄙視不服、衝突較勁的情形將持續發生在部落之中。

傳統上，太魯閣人在 Gaya 的文化脈絡下，個人以家戶為其社會網絡，在兩到三戶的獵團與周邊的親族團中，除此之外，從來就不會出現社會的「大單元」。無論文化如何變遷，在血族團體與前述競爭的文化脈絡下，不同血族親黨對峙的現象更是這種調和機制崩解後的必然現象。太魯閣正名運動及部落地圖運動中，都可以見到同一親黨活躍於運動其中、甚至由弟兄手足掌控運動資源的現象；因而必然也容易遭致其他血族親黨的不服、挑戰與競爭。

（二）異化的「部落地圖」

在《1844 年經濟學哲學手稿》中，馬克思分析生產的異化關係指出：人類在改造自然過程中，透過生產技術的進步、生產分工的精緻與專業化，而無意識的逐漸使得生產的過程被外化、產品被客體化，而最終導致人類被自己的生產過程與產品所挾制的結果，這是一個生產異化的後果。昔日的太魯閣人在傳統領域及傳統生活中，人與自身、世界調和一致；關於地理空間的知識都與族人自身息息相關。而當代族群復振運動所強調的是以社會成員共識為前提下的主體性與集體性的再生產過程；因此，無論傳統與當代，部落中的知識生產與生產者理應是互為依存、鑲嵌一體的關係。然而我們綜合本章所述，特別檢視部落地圖生產過

程中的衝突，可以歸結出除了前述菁英之間的境奪之外，「分工」與「專業化」設計產生的結構性衝突，卻也正是造成今日部落地圖異化的兩個主要因素，下文將個別分述。

馬克思在《德意志意識型態》指出，「分工」是社會衝突的主要根源，分工造成了包括生產力、人的關係、與意識等三個層面之間無可避免的不協調，進而帶來了不平等、私有制、與個人利益與全體利益的對立。而這也正是異化的基本前提；因而馬克思痛陳分工乃是「萬惡之本」(Kolakowski 著，馬元德譯，1992:187-202)。當前的部落地圖在國家機構的委派下，在「由上而下」、「由外而內」的分工模式之下，實質成為了一種「商品化」標案的生產過程、與產品後果。前述族部落地圖的科層分工設計：原民會「發辦」、學術團隊「承辦」、鄉公所名目「協辦」實交由族群菁英「包辦」，使得部落地圖分工生產成為一種整體價值切割與個別對價交換的關係；分工單位各自為其所負責的部分而生產、獲益（諸如原民會追求因生產而獲益的政治價值、標案的承辦單位追求標案所帶來的報償價值，部落菁英追求支配生產運動中的附加權力價值、與生產後果的支配企圖），而非在集體與共同的生產目標中，從事生產部落整體的產品。於是這便造成了生產本質的外化、與生產過程的祛意義化，因而使得產品的全貌無關乎於個別生產者自身，成為異己的產品後果。進而，族群菁英將原屬於部落集體生產的產品據為私有化佔有，文化復振成為政治過程。因而產品益趨脫離了產出知識的部落社會，在這樣的生產分工之下，使得部落生產者（部落老人）愈加付出，卻也益顯益無所有，亦未分沾其利。部落文化復振理應是社會成員集體的行動、部落運動追求的是原住民的集體權；在集體性與主體性的生產概念下，所以不適合「由上而下」主導、或藉外界主導與分工；部落內部的分工應該被部落合法賦權，而非菁英競相承攬，因為這在本質上與外界所主導分工完全相同。在「由上而下」、「由外而內」的「分工」之下，瓦解了部落傳統領域知識的集體性、與生產意義的共同性，它更淬離了人與知識互為依存的關係，而導致異化的後果。

其次，在要求特定產品規格的生產取向與脈絡之下而精緻化分工的過程中，「職業專家」從中誕生了，「生產」與「專業」被抽離／分開來看待；專家系統不但取代了生產者選擇生產工具的權力（例如數學系統取代心智地圖呈現方式），更在堅持科學主義意識型態主張之下，把持了生產的專業化工具；進而系統工具更凌越了生產的意義（系統一元化與言傳多樣性）。換言之，在專家的設計下，主張實證信念方具備知識的正當性，使得生產工具形成專業特權化；在實證主義的儀

式與制度為依歸下，產品方得以符合驗收規格與「合法」的相容性，因而生產出國家與專家認為是部落「社會需要」的產品。而原先企望藉由專家團隊「培力」於部落，也未考慮到部落始終存在的菁英生態；事實是在菁英「在地者」的包裝之下、與專家狀似「中立者」的態度下，終於使得培力培到了定於一尊的「紙上」、而非「部落」本身。

最後，也是最為特殊的，我們特別檢視太魯閣部落地圖運動中，處處充斥的意識型態。首先、接續前文我們所批判的，在服膺國家機構與學術單位所主導「可驗收」前提之下的部落地圖製圖「生產力」其方式與工具的改良及選擇、與向來不是太魯閣人所認知論述傳統領域方式的「生產關係」之間，產生了矛盾與衝突，並交織而形成了部落地圖「生產模式」的下層建築。在生產模式的衝突之中，具優勢且不斷精進的科技生產工具改良佔盡優勢，進而影響形成上層建築的科學主義意識型態，因此得以充分地支配著這場原住民運動的過程與結果，進而透過科學主義下的分工與專業化，最終導致了部落地圖的異化。

透過了延續自正名運動以來、依循著「太魯閣『族』」認同意識型態脈絡所生產的部落地圖，在 Truku 菁英所規劃的社會框架中，儼然成為一場「族群視野」層次的土地運動。然而族群菁英卻也在運動中，主導知識的生產與競奪權力的分配，使得整場運動成為菁英競逐的場域，普羅階級依舊在這整場運動中喪失了主體性。過程中，生產者被社會建構的認同共同體意識型態所挾制，在菁英透過階級體制的支配與操弄中，族人們再一次被篩選、利用、喪失了與族群歷史、土地親近連結的認識，以及親近傳統文化內涵的機會。換言之，科學主義與族群主義意識型態的挾制、與菁英彼相互掣肘與猜忌競奪，不僅其所成就的也將是特定的階級利益，也將部落生產過程與產品後果徹底的獨立於生產者之外，成為被運動本身、菁英、專家與國家等外部力量所宰制的對象。這更使得理應鑲嵌了部落與知識為一體的「部落地圖」對內裂解而成為「部落」（生產者）與「地圖」（產品）兩個疏遠、分離的主／客體與方向發展。

總之，意識型態是一種團體的利益，知識社會學者曼海姆認為它是某種集團利益的表現，是社會階級和社會的其他階層用來支持自己的利益和價值的實用工具（Kolakowski 著，馬元德譯，1992:183）。異化的「部落地圖」是一種權力意志、一種階級利益；更重要的，它是一種意識型態。它是費爾巴哈所稱之為「眾神的奴役」，而絕非族群菁英宣稱的「眾生的權益」。

第五節 小結

那時，天下人的口音、言語都是一樣。他們往東邊遷移的時候，在示拿地遇見一片平原，就住在那裡。他們彼此商量說：來罷！我們要作磚，把磚燒透了。他們就拿磚當石頭，又拿石漆當灰泥。他們說：來罷！我們要建造一座城和一座塔，塔頂通天，為要傳揚我們的名，免得我們分散在全地上。耶和華降臨，要看看世人所建造的城和塔。耶和華說：看哪，他們成為一樣的人民，都是一樣的言語，如今既作起這事來，以後他們所要作的事就沒有不成就的了。我們下去，在那裡變亂他們的口音，使他們的言語彼此不通。於是耶和華使他們從那裡分散在全地上；他們就停工，不造那城了。因為耶和華在那裡變亂天下人的言語，使眾人分散在全地上，所以那城名叫「巴別」⁵⁷。

〈創世紀〉第十一章

基督教舊約聖經〈創世記〉中記載，神在創世造人後，給了人們共同的語言，並期待人們「生養眾多、遍滿地面」。然而人們卻開始驕縱，他們企圖「建一座城」、「造一座塔」；將人們圍在既得的、安適的城裏，又要憑恃著技術與自信挑戰天高。最終，人類的狂妄自大觸怒了神，因而神變亂了人類的語言，迫使人們停止驕傲自恃的建塔、並迫使他們走出既得的土地（利益）與圍城（維護既得利益）的舉動。

傳統領域是一個知識的建構過程，建構傳統領域這個看似實踐的復振運動，究竟是個值得追求的「烏托邦」、抑或只是一場欠缺主體性思維下喧賓奪主的「意識型態」聚合？我們藉用知識社會學的解析來理解；曼海姆在《意識型態與烏托邦》中，指出了「烏托邦」與「意識型態」都是一種超越社會現實的思想、一種與當下社會不相吻合的思想。但是，「烏托邦」所指涉具有革命意義的社會理想，它需要有一定的社會團體將之付諸實現、並全盤的改變社會，它是取決於未來的；

⁵⁷ Babel，希伯來語「變亂」的意思。

例如十九世紀的馬克思主張。而意識型態則是空有高貴的動機、但採用不合宜的觀念，致使在現實中不可能實現的（黃瑞祺，2001:332-3）；它是馬克思所指稱的「假意識」，旨在維護既有社會事實、抑或合理化階級利益。

從「巴別塔」的寓意與曼海姆所建立起的兩種知識型態中，提供了我們省思。正是因為「烏托邦」與「意識型態」都不是現實的社會思想，而為了改造社會，因此需要以「運動」作為實踐的手段。然而在國家與部落菁英所代言宣稱的「烏托邦」下，卻跳過了部落基礎，而共謀擘畫了這個矛盾的復振、與弔詭的運動：一個通天巨塔的發包興工。在這樣薄弱的施工基礎之下，顯然造成謬誤連連。諸如，將原住民化約視為一整體、無差異化的群體，漠視了原住民社會文化脈絡不同的情境，與對於傳統自然資源與土地的知識差異。其次，以國家行政區劃下的區域單位（鄉鎮），作為理解傳統領域的基礎，將文化空間與行政地理視為一致必然。此外，以定耕農業民族對於土地固著式的經營模式，套用於狩獵採集民族對於土地流動式的利用概念；以資本主義私有財產制度的私領域意識，否定了部落共享社會公領域模糊標示的文化思維；皆為從意識結構藍圖中，既已存在的嚴重謬誤。在國家政權、學術團隊、族群菁英所形成的集團以東方主義想像部落、實證主義凌駕傳統文化、認同主義箝制與階級利益的算計誤解和猜忌下，如同工人們各自堅持著自我中心主義，圍繞在自己既有的、安適的意識型態城郭之內，因而形成了各自紛亂的語言與思維，同時決定了運動的後果。換言之，在國家想像部落、專家測量文化、菁英創造傳統的分工下、在缺乏主體性的運動後果下，這座塔的上層建築是意識型態構成的假意識、建塔的構造過程充滿了衝突與紛亂的語意思維，而塔底的盤基更是缺乏了共識與主體性的下層根基，因而註定了它的失敗與傾覆。

在本章中，我們檢視了整個部落地圖運動從動機、目的到執行中，指出了諸多結構性的謬誤根源與紛亂過程。太魯閣人是否將不再隨著政權的需求與滿足、資源的下放與上收，而錯失了與族群歷史及文化內涵親近連結的機會？身處在這樣蔚為時尚風潮的運動中，筆者盼望底層族人切勿黯黯於殖民的煙籠霧鎖之內、不要迷失於地圖的混沌不明之中，而把握族人自己手中的指北針、尋找並真正的體現傳統文化，進而走出殖民迷霧、邁向實踐之途。如何在政府資源的迎拒之間不再隨波逐流，成為沒有主體的復振、與沒有根基的運動局外人？筆者將在下一章提出建議。

第七章 結論與建議

藉著參與觀察與田野訪談，本文整理與探討整個部落地圖運動中的過程與現象；而透過批判與反省，企圖揭露菁英操弄的意識型態、指出部落地圖的異化，並實踐對族人的價值關懷。綜觀百年來整個太魯閣地區的製圖史，繪製地圖的目的始終脫離不了「殖民」的本質與情境，而從來皆不是出自於族人主體的需要與宣稱。在殖民者基於自身的需要下，地圖描繪使被殖民者成為圖中客體。透過地圖，知識成為一種由概念到具體的體現、知識成為一種由抽象到權力的界面物；其目的皆為了成就各個階段中，以各種不同面貌出現的權力宰制關係的企圖。

筆者驚覺於意識型態所造成的疏離後果，遠大過於對於地理隔絕上的空間阻障；而走過了部落地圖運動之後，底層的太魯閣人對於傳統領域卻是依然疏離、依舊陌生。本文的問題意識，皆已回應於前文中的敘議之中；下節將簡略地歸納回顧研究發現，並在次節提出建議。

第一節 研究發現

一、從外部殖民到內部殖民

在殖民者透過了「系統化」將知識轉化成為權力實體的過程中，「太魯閣」成為一種人群分類與地理空間的知識象徵符號。殖民知識之下太魯閣成為被理解、待發現的客體。然而當後殖民時代來臨，歷經了歷史與環境的改變，使得東部 Sedeq 人的認同也發生了變化。透過了當代的 Truku 菁英在自我認同覺醒的號召下、企圖解構殖民知識而重新建構自主論述之際，理應成為復振運動發展的良好契機；但在運動的發展結果卻是限縮成為 Truku 族群中心主義（一個人數優勢的群體宰制了另兩個人數劣勢的少數群體）。其後而來的太魯閣地區部落地圖運動的特殊性，其根源就在於其他族群所不存在的「認同」意識型態衝突問題。由誰來合法宣稱？誰又是那些「有 / 沒有族群觀念的人」？Truku 菁英們不但接收了前次以祛殖民 / 名為號召的正名運動所累積之政治能量，也在部落地圖運動的議題再次延伸此一意識型態。因此，在這個作為描繪「族群邊界」的重要場域中，菁英們再一次以意識型態主導了論述的方向，重演了與正名運動如出一轍如的操弄過程與排除戲碼。

運動中存在著許多認同／不認同之爭、有／沒有族群觀念、我們／他們的地
理空間等二元對立的意識型態鬥爭。我們引|用兩位學者的對照的觀點來看：
Hobsbawm 指出了民族主義早存在於民族的建立之先，並不是民族創造了民族主
義，而是民族主義創造了民族（李金梅譯，1997:14）；以及 Anderson 在《想像的
共同體》中所引述泰國學者 Thongchai Winichakul 所謂地圖先於空間現實而存在，
而非空間現實先於地圖存在（吳叡人譯，1999:192）。他們皆指出了「族群」意識
與「地圖」知識都是人類發明的「社會建構」觀點；以馬克思或知識社會學的觀
點精確的來說，它們都是社會的產物。傳統領域的界定，早在原民會的「標案」
委託之先，就被劃定出來了，套用 Anderson 的修辭來說，傳統領域調查只是負責
「填滿」⁵⁸這個「族群邊界」線內的空白區域；而在太魯閣地區的衝突重點則是
由「誰」來填滿這個空白？但更進一步的，卻也是在既得資源與論述地位皆居優
勢的環境之下，Truku 菁英們轉而對內覬覦著階級的利益，進而引|發出了內部的
競奪與衝突（諸如「八大家族領域」的發明、各自割據報導人與田野資料）。使得
運動也陷入了殖民複製的本質，而族人再次從祛殖的曙光乍現之際，又掉回了內
部殖民的黑暗深淵。

二、矛盾的「復振」、弔詭的「運動」

隨著各地的部落地圖陸續「上繳」原民會，國家政權的「政見」又朝向兌現
之路邁進了一步，而承攬團隊的「標案」業已作出成品並結案核銷；也因為伴隨
著原民會而來的資源終止，太魯閣的製圖部落成員們從小組團隊、會議、說明會，
到踏查計畫皆隨之全盤無疾而終。究竟這個原屬於文化復振的運動又該何去何
從？族人已經走出殖民了嗎？在過程中部落實踐了什麼？族人們終究是否瞭解太
魯閣的傳統領域又是什麼？

「復振運動」的意義，除了主體性的彰顯與集體性的作為之外，運動的方向
應由在「地」而起；向下扎根（培力）、向上發展（運動）。傳統領域土地調查本
應有助於凝聚部落與社區的共識，讓原住民部落共同學習並認知關於傳統土地知
識的培力過程。然而我們反身檢視，整個部落地圖運動的根本謬誤就在於「由上
而下」式的運動方向，在地方尚未凝聚成爲共識之前，國家政權驟然以龐大的資

⁵⁸ 請參閱 Anderson 著，吳叡人譯，1999:191

源利益下放，造成部落內政治勢力的爭相競奪，反而使得地方菁英連僅有的信任都土崩瓦解。而後，隨著資源的終止與撤出，運動本身在沒有「根」植於地的基礎之下，亦隨之快速的傾覆頽敗，而部落地圖以及所謂的培力，卻是反諷地將資源與力量「賠」進了一張缺乏「部落」參與的「地圖」紙本之上，而使得「部落地圖」成為「部落」與「地圖」的疏離方向與異化現象。本文之先曾經比擬部落地圖為對抗主流社會、國家機器不正義對待的有力武器；在這項武器的供應商卻來自於彼方、連防禦工事的設計，與軍事顧問團都由之代勞之後；最終，所有的成果卻是上繳回到國家政權下的原民會，進而形同棄槍繳械的弔詭局面。與其他族群不同的，太魯閣部落地圖運動從動機、方向與目的全然由國家機器所支配、隨著族群菁英而始終。

三、認識論、方法論下的結構性謬誤

本文已指出了造成太魯閣部落地圖異化的主要原因，正是從結構而來的一連串謬誤，即在關愛凝視的政府、官案套式的專家、關門辦事的菁英，與關己何事的部落間，共同造就了這結構性的分／紛亂局面。首先是國家政權在於政策的兌現壓力與越俎代庖之下，將原本屬於族群文化復振的部落地圖運動，設計成為採購法之下的「標案」，想像了部落的需要、化約了族群文化的差異，並套疊了傳統領域在行政區域的誤植。順著「採購法」的標案邏輯與脈絡，部落地圖成為政府採購品，在符合可量化方能驗收核銷的前提、與學術團隊堅持科學主義的典範信念之下，傳統文化的部落地理知識成為實證主義典範下的數學產物。而在標案的「分工」與「專業化」設計中，原本鑲嵌一體的部落與知識；調和一致的人與生產過程、人與產品的關係被淬離，而導致異化的條件出現，在菁英的意識型態操弄與階級利益追求、與整個部落社會對於運動的陌生與冷淡態度之下，疏離了部落生產者連結運動與親近傳統文化的參與機會，終於導致部落地圖的全盤異化。

本文透過田野，從結構到操作的多面向探討了太魯閣部落地圖運動的過程，指出了國家在這場部落地圖運動在知識論上的誤解、與方法論上的誤用，進而提供族人思考、確認運動是基於自身或者非自身的需要；更不能因為國家政權再一次的透過資源下放，而忽略這部地圖製作的動機、過程與目的，而輕易「兌現」了政見。在本文中我們也理解到了部落地圖存在著巨大而難以撼動的結構性限制，因此，它並非太魯閣地區所獨有的現象；但是透過了太魯閣地區部落地圖運

動中，嚴重的意識型態與階級利益鬥爭，透過激烈的衝突過程之中，卻提供了一個最佳的參照視野、也讓我們更看清楚問題的本質，並得以思考問題的解決之道。走過三年原民會主導之下熱熱鬧鬧的傳統領域調查，與 2004 年前、後態度截然不同與紛紛擾擾的「太魯閣族」部落地圖運動後，太魯閣人的回鄉之路不僅山高嶺峻，在業已停工而逐漸傾圮的「巴別塔」廢墟之下，部落地圖運動又該往哪兒去？我們將在下一節提出建議。

第二節 走出殖民、邁向實踐

一、思維的意象移轉

在殖民勢力尚未進入之前的原初的社會中，部落與知識是鑲嵌一體的、個人與生產是調和一致的。但是一旦在地知識與生產過程被抽離出來加以處理，抽離於本體而成爲僞裝的獨立事物，就意味著它們能被計算價值、交換，當然也能夠被他者掌握或奪走。如何才能回到部落與自身的和諧一致，我們必須先瞭解，這個世界的「真實」與「社會實體」其實都是我們自身的外化結果。在馬克思源自於黑格爾的理想與主張中，他盼望人最終藉著瞭解、認識，而與世界、自身終歸和諧一致；然而所謂的瞭解世界，意思並不是指由外部考察它（這正是目前國家政權的作法），從道德上判斷它（這是菁英的意識型態箝制），或在科學上給它作出解釋（這也正是目前學術團隊的作法）；而是指社會成員瞭解自己，在這樣的行為中主體瞭解客體，正是由於瞭解客體而改變客體。思維本身成爲一種革命的行為：人類存在的自我認識（Kolakowski 著，馬元德譯，1992:167-8）。

馬克思在《費爾巴哈論綱》中曾有名言：「哲學家用不同方式對世界作解釋，但重點是要改變世界」。具體實踐祛殖民的第一步，便應該是 Nandy (1998) 所主張心理層面的解殖 (internal decolonization)，意即不再接受「由外而內」、「由上而下」的解放；拒絕接受由有形的外部殖民轉化爲無形的內部殖民、亦不再受上層建築的虛假意識所蒙蔽，使得我們根除了一種殖民之後，卻接受了「第二種殖民形式」。換言之，去除被內化佔據的思想殖民心態，而作爲一個有意識的主體，對於知識意象與背後的權力關係加以重新反省。於是，族群在面對政府有目的的資源下放取捨之間，太魯閣人將不再需要藉助族群菁英的「覺醒」宣稱後而瞭解自身；質疑並批判被「發明」的「八大家族」與界線主義下的傳統領域；不需要國家與專家來告訴他們，部落需要如何的一張呈現「傳統」的部落地圖。

二、運動的典範移轉：回歸「部落主義」的視野

去除心靈上的殖民是祛殖民實踐的基礎工程，其後，我們從運動本身的方向提出呼籲，即是將部落地圖運動的主體與場域拉回到「部落主義」的視野；換言之，是從「畫部落地圖」的企圖，轉移回「部落畫地圖」的體現。我們不需要一

張只求特定目的、不問過程，徒然以「部落」為名的產物；而是部落成員有沒有在集體性的行動下，一起生產出與自身連結的產物，而無論它叫作什麼名稱。這裡所稱的「部落主義」有兩個層面上的意義：

（一）以「部落」⁵⁹為行動的主體

部落地圖看似一個立意良好的政策，但就宛如另一場注定失敗的社造運動，其失誤之處，竟也相同的在於從運動前提的動機、目的，以及過程與操作的「主體性」之上。本文已經指出了當前部落地圖的諸多結構性謬誤，而在國家政權以自身政治目的出發而動員的社會運動中，由於挾帶了龐大的利益資源，因而造成了部落在依賴情境之中實踐的矛盾現象。這種結構性的限制在龐大的資源下放中看似難以抗拒及打破的，但在接收資源的最終的結果，卻可能使得部落將付出更大的成本與代價。因此，放棄跟隨這個已然難以撼動的謬誤集團，回到以部落為主體的運動之下，認清運動的動機、目的，進而行動、實踐。從先前的案例中，我們可以發現一旦外來資源進入，往往造成部落的分崩離析、而一旦資源終止，則部落的行動亦隨之結束。因此回到以部落為行動主體的主體性上，拉近這個與部落漸行漸遠的「運動」，是立即且必要的。

Fanon 曾經指出，本土的知識份子經常以要求回復民族的文化、與避免主流文化對於本土的侵蝕為己任，因此急於親近並連結古老的傳統母文化。但由於殖民的過程扭曲了本土文化的價值，因此知識份子首要之務，反而應該親近人民做起，並且意識自己與人群之間的疏離；如此才能解放人民心靈、並維持其行動的主體性 (Fanon, 1999)。部落地圖在本質上，透過了「由上而下」、「由外而內」的想像思維與運動設計下，已然無法從中找回 Fanon 所謂的「傳統母文化」的原初樣貌，以及族人自身的需要；因此菁英們若不在行動上真正的親近部落與接近疏離的人民，則無法找回傳統文化的精神，而終究僅能獲致形式上的傳統復振外衣，也永遠無法真正實踐解殖的目標。90 年代初期，囿於原運始終停頓於抗議與遊行的階

⁵⁹ 原住民的「部落」與一般所謂「社區」(community) 之不同，在於它較之後者多了份血緣、文化與集體記憶的成分於其中。當代「部落」的意涵，同樣不是放諸「十二族」皆準的（諸如「阿美族」與「太魯閣族」部落的差異，前者較後者更具備政治實體之條件；未經集團移住的前者又較之歷經混居移住的後者具備更單一的血緣基礎）。因此「部落」的意義不應穩定地固著於人類學的辭典中，也不該存在於他者的建構與想像裡；它必須藉由族人自己，不斷地透過直接、廣泛的成員溝通與協商而賦予它當代的意義。當代部落是個社會建構下的有機產物，「部落」的定義在不同的族群文化、不同的殖民歷程，與相異的環境資源及社會變遷下，會有個別的認知與詮釋；而「部落」對於族人的社會意義，也將是個永不終止地生產與再生產的社會建構過程。

段無法突破瓶頸，因而以台邦・撒沙勒等原住民知識菁英所發起的「部落主義」運動以取代「泛原住民」意識，主張原住民菁英開始從都會與廟堂回歸原鄉母土，捨棄陳義過高、或是與民眾實際的生活差距過大的論述；進而「聆聽人民的吶喊，以誠實面對面對人民的期待；確立戰鬥的位置，釐清自我實踐的盲點」（台邦・撒沙勒，2004:3-8）。的確，原住民運動經常迷失在模糊不清的主體性之上，盲目的跟隨國家政權或部落菁英的出發點與主流社會的方式，因而導致運動的空洞化。面對當前已然全面停擺的太魯閣部落地圖運動，唯有斬除、祛依賴化，回歸以部落為主的運動主體性，向族人重新訴求、傾聽民眾的觀點，並藉著展現已經具有得來不易與相當基礎的傳統領域調查成果，重新接續以部落為主體中心的生產過程；從族人的方式生產知識、瞭解知識、並保存與使用知識。

（二）以「部落」為實踐的範圍

對於一個當代的太魯閣人而言，他（她）們同時皆具有「部落成員」與「族群成員」的雙重身份。然而，「部落」成員面對的是個別化的真實生活；而「族群」成員面對的卻通常是較為抽象的集體意識問題。在這兩個建構出來的想像共同體之上，「部落」較之「族群」則多了那麼一份「真實」與「切身」的體現。

「部落地圖」的定義在本文第一章已經提到，它可以是一種「社區觀點」的地圖（community mapping），也可以是「土著觀點」的地圖（aboriginal mapping）；到底它應該是張「社區」／「部落」的地圖、還是整個「族」／「群」的地圖？「部落地圖」這個名詞的確造成了一些解讀定義上的困擾，而似乎不如「土著地圖」在地圖的操作對象或企圖宣稱的目的上來得清楚。但無庸置疑的，在台灣政府對於「部落」的詮釋解讀上，事實上偏重於後者（整個族群）。當前的太魯閣部落地圖運動正是「族群主義」視野下的空間建構過程；因此，僅以族中少數幾位族群菁英，便能全般主導、篩選、排除與論述整個族群的傳統領域。以競奪部落地圖知識之下的權力觀之，我們毋寧期待這張「部落地圖」在族群共識形成之前、在代言合法性確認之先，它是一張以「部落」主義為實踐單元與製圖視野的繪圖單位；暫時捨去以「族群」主義視野的企圖，而回到部落地圖原初與真正的實踐意義上。

從事與亞泥財團抗爭⁶⁰十一年的太魯閣人田春綢女士，數年前筆者首次與她非正式的談話時，赫然發現田女士與筆者想像之間的落差，平凡無奇的主婦就像隔壁鄰家的阿姨。當時，以筆者十數年銀行從業人員的經驗，在談話中筆者發現田女士對於土地的相關法規，似乎不是原先想像中的「專業」（這當然是從筆者的背景而言）社會運動家。但其以一介平民，卻能成功帶動起太魯閣草根性的「還我土地」社會運動、並且長期持續的與政府財團對抗而仍不退縮。在最近一次正式的訪談中，田女士拿出了一張她所製作的地圖，這張地圖由 Google 網站載錄下的亞泥礦區空拍圖上，標示了密密麻麻的黃色小點，田女士說明了這些小點符號的意義；每一個「點」所代表的是一個家戶的原居座落處：

這些「點」原本都是有人有家的呀，你看這裡、還有那一片；
每一個家都是我們祖先傳下來的，老人家從來都沒有賣過地，
但是土地不見了！為什麼？我的這些地圖就是要證明。每一
點、每一筆都有名字可以查的，都是有一份證據。

十一年了，有些人幾乎都已經放棄了。我剛開始從「戶政」（應為地政）事務所，把那個…狀（土地謄本）通通申請出來，然後一個一個去找到地主。真的很辛苦，四百多戶吶！幸好後來一些大學生來幫助我，幫我把地圖作出來。先去跟老人家瞭解確定好位置以後，我們就在地圖上面「點」出來。這就是證據！我要趕快保留搶救下來，這是很要緊的。因為我不知道還等多久，走過十一年了，為了這件事情我幾乎傾家蕩產、也忙到中風病倒；我的身體已經快不行了，可是，這件事一定還要作下去，不管還要用多久的時間。（報導人田春綢，2005/9）

完全不同於「官方版」的部落地圖，田女士簡陋的地圖沒有強大功能的 GIS 系統作業、沒有充沛的支持資金與奧援，更沒有華麗的印刷成品；彩色列表機印

⁶⁰ 1973 年，亞洲水泥公司為於太魯閣口的新城山山麓採礦，透過當地的秀林鄉公所，要求向太魯閣人租用其保留地土地，並承諾支付族人土地及地上物之補償費。然而大多數族人並未領到該公司原先所依約允諾的補償費；而自 1974 起至 1995 年高達六億餘元的補償金卻流入鄉公所後下落不明。1995 年 6 月租期屆滿後，當族人要求返還土地之際，卻發現族人土地已遭偽造的「土地使用權利拋棄書」宣稱拋棄權力，致使土地仍遭亞泥公司佔用無法要求返還。該事件中，甫自日本返國的田春綢女士自發性的成立了「反亞泥自救會」，並積極展開太魯閣人對抗地方政府與財團勢力的「還我土地」運動。

出來的低解析度空拍圖，在已經被磨損捲翹的護貝與邊角水漬渲染的痕跡下，顯示這張小圖與它的主人曾經一起走過的艱辛與奮鬥。但它卻是完完全全地體現了一張真正「部落地圖」所有的意義：一個自發性的覺醒、一種集體實踐與對抗性的策略地圖、一個由平凡主婦到整個秀林地區「由下而上」的社會運動，與一種部落主體性的展現。在筆者走過「太魯閣部落地圖」製作的整個參與歷程之後，田春綢的這張小圖，卻是筆者在這整場運動期間所見過唯一的、也是真正的「部落地圖」。

也許會有人提出質疑，田女士的部落地圖充其量只不過是張屬於「部落主義」式，而非「族群主義」式的地圖；而部落主義的微小力量是不足以撼動巨大體制的。回到了部落地圖的定義解讀之爭，解讀見仁見智，也沒有「對」與「錯」的決定之論。但筆者要提出批判的，即是在連「部落主義」意識都還沒有出現、以及「由下而上」的形成集體共識之前，我們是否就該跳躍過「部落」這個最微小卻也是最草根的共識基礎單元，而以簡單的想像、輕率的方法企圖建構出「族群主義」視野下的「部落地圖」，甚至依附在國家政權「皆大歡喜」的討好政策企圖下，創造發明出全島「圖成一致」的部落地圖？「太魯閣族」只是個概念與符號的「想像共同體」，無論在昔日差異極大的地理與分佈環境上，抑或今日不平等的政治與社會資源上，「太魯閣」始終並非一個「均質化」(homogenized)的「整體」；反之，它是由無數分散在各個層次中、以部落為中心的「個體」。在部落地圖運動下，每個個體要對抗的對象不同、優先性不同、環境資源不同、成員的共識不同；這些差異除了讓群體成員難以凝聚「由下而上」的共識之外，在大族群主義下的視野，也將掩藏去每個部落的「個別化」處境，並難以包容地方的多元性。若只是在空泛的口號、與沒有意識及共識的行動下，「族群主義」的部落地圖只是一種與族人疏離的產物、與另一式官方（鄉公所）版的地圖。

部落地圖應該由部落本身成員，共同繪畫出自己的傳統、自己的領域，好使生產出來的產品與自己連結；它是一個整合自己、再現傳統的過程。因此，誰是這個想像共同體的「整體」、誰又具備了代言身份？部落地圖不應該以「族群」的整體視野來操作，以避免異化。而異化的地圖就跟當初訛詐了族人祖先的那些「契狀」一樣，若是族人在不明白的情況下，將這張地圖被正當化了後，它便取得了一種權力，它就代表了一種合法的宣稱、以及取得了鑲嵌在其中的權力關係。

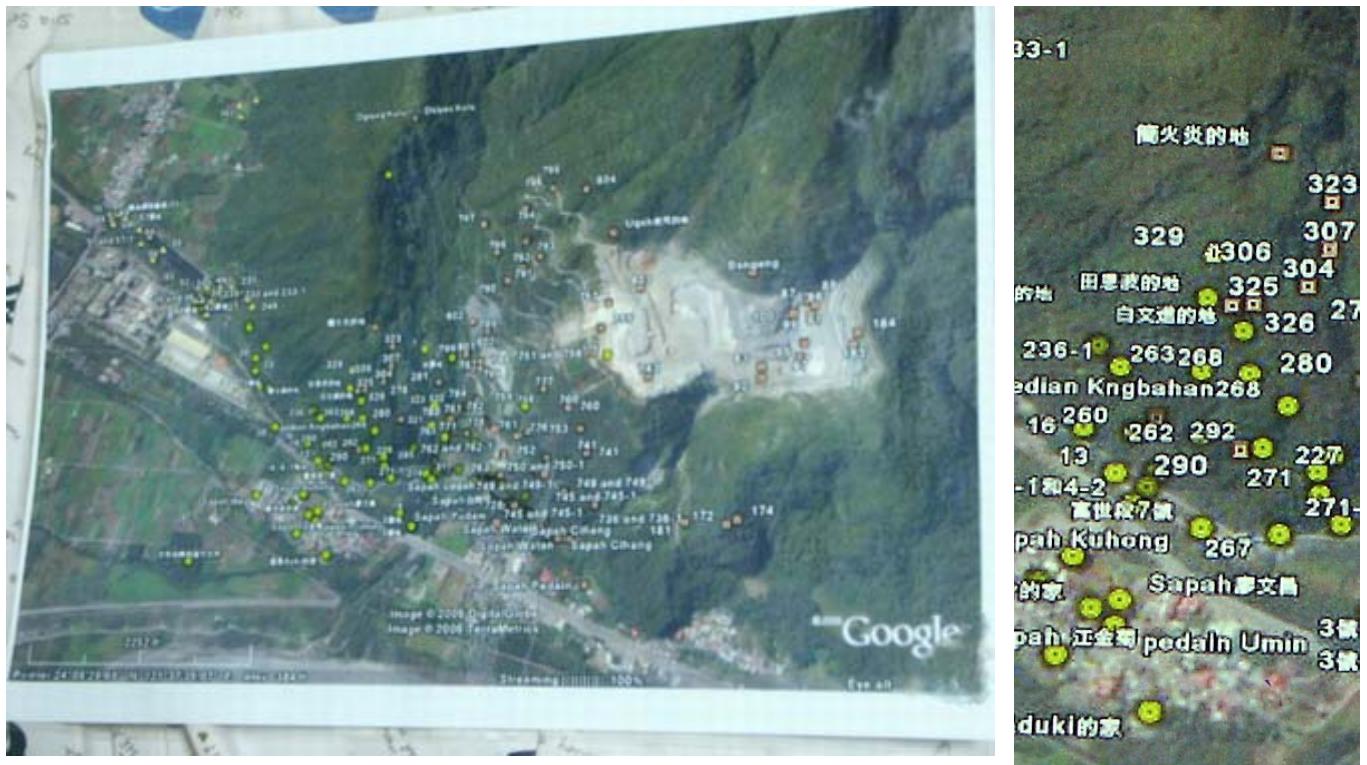


圖 7-1：田春綢女士的「民間版」部落地圖。

說明：由「反亞泥自救會」田春綢女士調查製作，亞泥場礦區內原所有權地主土地標示圖；

作為與國家財團對抗「還我土地運動」的「對抗性地圖」（counter mapping）。

來源：田春綢女士提供授權。

（三）擴大在地部落的參與基礎：與自治運動的對話

近來關於原住民自治區的討論上，也有相關的議題主張；即自治的主體單元、及其範圍應為「族群」抑或「部落」之爭。贊同「族群主義」視野者，同樣意識到／承認了族群菁英可能藉由泛族群主義而進行謀取私利的批評：

由於我們的社會習慣用「泛道德」的眼光來衡量世事，所以當有人訴諸族群主義時，我們會傾向於解釋為少數具有野心族群領袖，為了私利而鼓動族群情感…與其以陰謀論來譴責對方不道德，不如接受彼此族群代表的身分，進行細緻的協商（施正鋒，1998:174-175，引號為筆者加註）。

然而筆者認為，就以本文中所觀察的太魯閣地區仍屬建構論述層面的傳統領域調查，都引起了族群菁英在眾目昭彰下的衝突競奪；在實體自治區的劃設所牽

涉整個台灣行政區域的重新劃定，更是利益複雜糾葛的龐大工程（陳毅峰，2006:17）；我們似乎無法喪失這最低限度的政治敏感度，輕率的不「泛道德」思考，而天真地接受族群菁英的代言合法性與企圖。

從太魯閣地區的政治組織：正名運動期間的「花蓮縣太魯閣建設協會」、「太魯閣族正名促進會」；部落地圖運動中的「秀林鄉部落地圖小組」；與國家公園對口的「太魯閣國家公園原住民文化發展諮詢委員會」；以及目前推動自治運動的「太魯閣族自治推動委員會」等重要民間政治機構中的成員重複性、單一性、代表性與產生機制中，得以略窺整個太魯閣政治運動場域的菁英寡佔性生態。社會中的政治與經濟往往是密不可分、且互為因果的鑲嵌關係。由 2006 年原民會普查全國原住民就業情形中，我們得以初步理解太魯閣人社會的經濟結構；當代太魯閣人的主要生產係以體力勞動職業為主，在本島各地區中，族人之個人所得、就業率，與專技證照持有率、均為全台最低（行政院原住民族委員會，2006）。而總體觀之，在本地有限的就業機會下，沒有生產工具—土地（這裡係指「具資本市場價值」的土地）的太魯閣人，其整體經濟地位的確相對劣勢於本地的其他族群⁶¹。族人普遍從事勞力密集屬性的工作，在相對偏低的職業收入、與不穩定的工作週期下，諸如意識型態、選舉、公共事務的參與，往往並非這群廣大而沒有生產工具的普羅優先關注議題，造成社會參與內在驅力的缺乏；這也是上述政治組織與政治旨趣總是由寡數菁英領袖獨攬，卻也從未見到社會質疑批判的主要原因之一。相對地，由於日治時期刻意地廢除了太魯閣人傳統的頭目制度，社會未有由父長族老的「傳統領袖」支配機制；因此收入優渥、工作穩定，屬於中產階級的軍警公教人員，便成為族群中具有相當社會地位與聲望的地方鄉紳，他們擁有充沛的社會參與驅力，活躍在太魯閣三大復振運動中的族群菁英均屬此類；而在某些議題的外在引力下，後者更得以輕易的鼓動社會議題並蔚為風潮，或成為族群中「合法」的當然代言者。

由經濟物質條件作為基礎而造就了太魯閣社會中的特定階級，這是太魯閣社會所存在結構性的客觀事實。因此，如何促成諸如部落地圖、抑或自治運動的更廣大參與，這便應正視並回應真實物質基礎下的社會情境，進而由召喚議題的社

⁶¹ 這是筆者金融從業者的觀點；整個秀林鄉的房地產幾乎在金融機構都貸不到款（甚至成為地區分行的「禁貸政策」地段區），太魯閣人相較於居住平地擁有地產的阿美族人，其機會權利更顯劣勢。在資本主義社會下，無法取得生產資金，而僅能框限於有限制的勞動體力中換取勞力報償，似乎與貧窮永遠惡性循環。

會參與驅力著手，即將關注焦點由菁英意識型態下的特定旨趣，回歸到普羅所切身感受下的部落議題，如此方有可能引起更廣大的社會成員自發參與及衝突對話，並培養出真正的民主機制。換言之，太魯閣人的「部落」雖已歷經了殖民者刻意的瓦解了傳統「舊社」，安排成為今日的混居型態，但當代的「部落」內部成員，卻已然成為休戚與共、同時具有（相當）血緣與物質基礎的「真實共同體」；而非在「族群」宣稱下、化約抽象的「想像共同體」。既使太魯閣人已經脫離了傳統的山居生活，但部落與部落之間，仍然是存在差異與不均質的個別處境（諸如北區的族人有國家公園、水泥礦場等衝突對象；南區的族人則有諸如就業機會與醫療資源的優先課題）。以前述自治區議題的主張為例，自治運動的方向應該在於普羅「由下而上」各部落多重中心的主體性體現、而非言必稱「族」的菁英「由上而下」全稱式的族群自治宣稱。以「族群」視野下的自治，對於分散在各地的異質部落，勢將造成更深的依賴化、徒然只是在本質主義下塑造新的單一中心並形成相對邊陲。因此，回歸部落地圖抑或自治區劃設的意涵，即是建構一個：「抵抗的空間」，抵擋同化力量、維持差異的空間（陳毅峰，2006:18）。而這種差異的存在是必要的，它不僅對外部他者維持差異，也對內部成員承認差異，以避免在虛假的均質及無差異下，造成另一次疏離與異化的空間／後果出現。

三、起身實踐：重返傳統領域

傳統領域不應該只是遙遠的地理符號，也不應該只是族群菁英慷慨激越的「血與土」，或只出現在特定政治場合的「一吋山河一吋血」之類的空泛口號。對於底層的太魯閣人而言，傳統領域若始終停留在神聖化的抽象概念，或只是與父執輩連結的符號意義之上，則它永遠只是個「獨立存在」於己身之外，「外化」與「客體化」的知識符號，無法透過內化於普遍族人心中，而易成為 Brass (1991) 所指出的「少數菁英操弄而從中獲利的『文化符號』」。

澳洲人類學者 Deborah Rose 曾經指出：「原住民的知識由土地生長，是屬於地方的知識，我們從未想像將之系統化，因為那是屬於西方的觀點⁶²」；Latour 筆下的中國漁夫與法國船長之間的互動中，即是因著知識被殖民者採集而抽離於土著的外化過程中，賦予了知識獨立存在、可分割、可攜帶的特性，成為「客體化」、

⁶² Deborah Rose 宣讀於 2004/11/2 國立東華大學演講。

「系統化」的個體，因而成為殖民者的宰制工具；而馬克思更精鍊地指出了人類於改造自然的過程中，在無意識後果下，將原本與個人同為一體的生產給「獨立」、「抽離」、「外化」，更在「分工化」、「專業化」的推波助瀾下，造成了異化的後果。他們皆相同的指出了，知識一旦成為「獨立於己身的事物」後，將與主體疏離的嚴重後果：異化。

為了停止知識與部落主體的日漸疏離與外化、為了阻止的部落知識成為權力利益的後果，我們必須由防止知識與部落主體、空間與族人的進一步疏離著手。推動傳統領域知識成為普及的知識，是一條長遠、但絕對必須要走的道路；唯有當族人皆能熟習傳統領域，當社會瞭解自己、主體瞭解客體之時，這種疏離便不再發生。筆者認為，透過族人定期的「重回傳統領域」、或透過學校、社團等舉辦「重返舊社土地」的學子成年禮，使一般的族人不再透過菁英的宣稱而親眼見證傳統領域、使莘莘學子打破代溝藩籬而親手撫觸舊社土地，是現階段可行的實踐策略。以學子重返傳統領域而言，透過學校現有的鄉土教學，捨去目前部分展演式課程，設計選擇可近性、安全性較高的山區舊社，由教師輔導學子進行重返事前的耆老田野採訪，由老人教導部落青年土地知識、部落位置、與地區事件等，並以 Gaya 的規範與禁忌進行入山儀式後，進行重返傳統領域。這樣的活動，可以作為當代太魯閣人文化儀式（因西方宗教而禁絕）與文化機制（因國家殖民而禁絕）幾乎喪失殆盡後，部落青年成年禮儀（如男子的獵首、女子的紋面；皆因殖民與社會變遷而禁絕）的文化再生產機制。

跳脫國家、專家與族群菁英的宰制集團、離棄喧嘩擾攘的「巴別塔」，直接訴求於仍保有文化本真性的部落老人、紮根在未受意識型態污染的學子，方為筆者所企盼的族群文化復振之途；亦即 Nandy 所指出的，最終擊毀殖民主義的，將是「真誠的純真」(authentic innocence)。如此，傳統領域知識得以普及化、文化儀式得以合宜的再生產、地方培力得以真正的實現。透過教育而社會化的過程雖然遙遠而漫長、歷經體驗而內化的歷程雖然艱難且赴險，但是只有當族人親近傳統領域如同使用族語般地自然與熟悉之時、土地知識能夠成為普遍太魯閣人的常識之際，則無須族群菁英的代言宣稱、無須專家團隊的指導分工，部落與知識將可逐步回歸昔日人與土地合而為一、人與知識鑲嵌一體的和諧關係。

完成這篇論文之前，筆者有感而發的再度造訪當年的那位西奇良少年，而來到可樂村的少年家前。可樂村前蘇花公路的車潮依舊，但當年本欲尋訪的報導老

人早已亡故，而少年也不復得見。或許已經成人的他，正爲了家計而遠赴重洋、棲身高樓。但是，筆者可以確信的是，從少年到成年，他終究仍然不瞭解「西奇良」對於自身的意義；那依然是個遙遠而陌生的地理符號、與一段益加久遠的歷史往事。

2005 年筆者忙完了爲部落老人舉辦的最後一場「文化懷舊之旅」，當活動結束後，在挨家挨戶送回老人的遊覽車上，爲我翻譯的太魯閣籍老師突然轉過身來問我：

金先生，你有 Truku 的名字嗎？你應該要有一個，值得有一個！

筆者期盼太魯閣人如同 Nisga'a⁶³族人，以部落地圖去豐富 Nass River 這條族群的生命之河一樣，透過自己去體現、訴說、並豐富論述這條孕育太魯閣人的 Yayung paru（立霧溪）生命～當殖民真正的遠離這塊土地後之後。

⁶³加拿大卑詩（British Columbia）省北邊的北美原住民族。

參考文獻

一、中文部分

Anderson, Benedict.原著，吳叡人譯，1999，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》。台北：時報。

Berger, P. L. & Luckmann, T.原著，鄒理民譯，1997，《知識社會學—社會實體的建構》。台北：巨流。

Comte, Auguste.著，蕭贛譯，1973，《實證主義概觀》。台北：商務。

Crang, Mike.原著，王志弘等譯，2003，《文化地理學》。台北：巨流。

Durkheim, Emile.原著，芮傳明等譯，1992，《宗教生活的基本形式》。台北：桂冠。

Giddens, Anthony.原著，簡惠美譯，1994，《資本主義與現代社會理論：馬克思、涂爾幹、韋伯》。台北：遠流。

Giddens, Anthony.原著，張家銘等譯，1997，《社會學》。台北，唐山。

Halbwachs, Maurice.原著，華然等譯，2002，《論集體記憶》。上海：上海人民出版社。

Hobsbawm, Eric.原著，李金梅譯，1997，《民族與民族主義》。台北：麥田。

Hobsbawm, Eric.原著，陳思仁等譯，2002，《被發明的傳統》。台北：貓頭鷹。

Jenkins, Keith.原著，賈士蘅譯，1996，《歷史的再思考》。台北：麥田。

Kolakowski, Leszek.原著，馬元德譯，1992，《馬克思主義的主流（一）》，台北：遠流。

Lefebvre, Henri.原著，陳志梧譯，1999，〈空間政治學的反思〉，頁 31-46，收錄於《空間文化形式與社會理論讀本》。台北：明文。

Mannheim, Karl.原著，張明貴譯，1998，《知識社會學導論》。台北：風雲論壇。

Marx, Karl.原著，伊海宇譯，1990，《1844 年經濟學哲學手稿》。台北：時報。

Nandy, Ashis.原著，林靄雲譯，1998，〈親內的敵人：殖民主義下自我的迷失與重拾（導論）〉，頁 89-100，收錄於《解殖與民族主義》。香港：牛津大學出版社。

Patton, Michael. Q. 原著，吳芝儀等譯，1995，《質的評鑑與研究》。台北：桂冠。

- Ritzer, George.原著，馬康莊等譯，1995，《社會學理論》。台北：巨流。
- Said, Edward W.原著，蔡源林譯，2001，《文化與帝國主義》。台北：立緒。
- Said, Edward W.原著，王淑燕等譯，2002，《東方主義》。台北：立緒。
- Swingewood, Alan.原著，彭懷恩等譯，1995，《社會學思想史》。台北：風雲論壇。
- Wood, Denis.原著，王志弘等譯，1996，《地圖權力學》。台北：時報。
- 中國地理學會，2003，《原住民族傳統領域土地調查研究報告》。台北：行政院原住民族委員會。
- 中華民國(台灣)總統府，2004，〈和諧的部落地圖〉，《阿扁總統電子報》第 161 期。
http://www.president.gov.tw/1_epaper/93/931111_1.html，取用日期：2004 年 11 月 11 日。
- 六十七，1961，《番社采風圖考》台灣文獻叢刊第 90 種。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 王明珂，1997，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨。
- 王明珂，2003，《羌在漢藏之間：一個華夏歷史邊緣的歷史人類學研究》。台北：聯經。
- 王銘銘，2004，《西方人類學名著提要》。江西：江西人民出版社。
- 太魯閣正名促進會，2003，〈還我族名～太魯閣族聲明〉。頁 1，收錄於《還我族名：「太魯閣族」》。花蓮：太魯閣正名促進會。
- 台邦・撒沙勒，2001，〈畫一張會說故事的地圖—魯凱族部落地圖的經驗〉。頁 130-138，收錄於《把人找回來—在地參與自然資源管理》。花蓮：內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 台邦・撒沙勒，2004，《尋找失落的箭矢：部落主義的視野和行動》。台北：財團法人國家展望文教基金會。
- 台灣原住民德魯固族學生青年會，2003，〈還我「太魯閣族」之族別登記〉。頁 43-46，收錄於《還我族名：「太魯閣族」》。花蓮：太魯閣正名促進會。
- 台灣基督長老教會總會，2006，《信仰告白》。http://www.pct.org.tw/ab_faith.htm，取用日期：2006 年 5 月 29 日。
- 田貴實，2003，〈誰是太魯閣正名的「漢奸」？〉。霧社鄉情報，第十二期，2003 年 10 月 25 日。

- 石計生，2001，《地理資訊系統社會學》。台北：儒林。
- 朱元鴻，1995，〈風險知識與風險媒介的政治社會學分析〉。《台灣社會研究季刊》第十九期：頁 195-224。
- 江冠明，1994，〈出草宣言是原漢對話的起點：評一九九四原住民文化會議〉。《山海文化雙月刊》，6 期：頁 37-44。
- 行政院原住民族委員會，2006，《94 年原住民就業狀況調查》。台北：行政院原住民族委員會。
- 行政院新聞局，2004，新聞局新聞稿。
<http://publish.gio.gov.tw/news/news/930114/93011405.html>，取用日期：2004 年 1 月 31 日。
- 余光弘，1981，〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》50 期：頁 91-110。
- 李亦園，1998，《宗教與神話論集》。台北：立緒。
- 李季順，2001，〈風雲太魯閣—太魯閣抗日戰役是 20 世紀台灣最大的戰役〉。頁 15-30，收錄於《太魯閣抗日戰役 105 週年紀念回顧史研討會大會手冊》。花蓮：花蓮縣德魯固文化發展協會、花蓮縣青少年公益組織協會，2001 年 11 月 24 日。
- 李季順，2002，〈來自於 Truwani 的民族：族群的認定問題與建構〉。論文發表於「『泰雅族族群意識之建構、認同與分裂』學術研討會」，台北：台灣原住民部落振興文教基金會，2002 年 11 月 16-17 日。
- 李季順，2003，《走過彩虹》。花蓮：太魯閣族文化工作坊。
- 秀林鄉公所，2005，〈花蓮縣秀林鄉九十三年度原住民族傳統領域土地調查後續工作計畫成果報告〉。收錄於「原住民傳統領域土地調查後續計畫 91-93 年調查成果檢討會會議資料」。花蓮：秀林鄉公所，2005 年 9 月 9 日。
- 周桂田，2001，〈科學風險：多元共識之風險建構〉。頁 47-76，收錄於顧忠華編，《第二現代：風險社會的出路？》。台北：巨流。
- 林修澈，2001，《原住民的民族認定》。台北：行政院原住民族委員會。
- 林益仁，2001，〈部落地圖的社會意涵〉。頁 86-100，收錄於《把人找回來--在地參與自然資源管理》。花蓮：內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 林益仁、官大偉，2005，〈誰的傳統？誰的領域？：對原住民族傳統領域調查研究

- 的一個批判性回顧〉。論文發表於「2005 年原住民族傳統領域土地調查學術研討會」。台北：行政院原住民族委員會，2005 年 2 月 24-25 日。
- 花蓮縣政府，1995，《續修花蓮縣志》土地卷二。花蓮：花蓮縣政府。
- 邱韻芳，2002，〈多元文化主義、本土化與原住民復振運動〉。論文發表於「『泰雅族族群意識之建構、認同與分裂』學術研討會」，台北：台灣原住民部落振興文教基金會，2002 年 11 月 16、17 日。
- 邱韻芳，2004，《上帝與傳統：基督長老教會與 Truku 人的宗教變遷》。台北：國立台灣大學研究所博士論文。
- 金尚德，2000，〈尋找被遺忘的饅頭山古道〉。中央日報，第 20 版中央副刊，11 月 29 日。
- 金尚德，2001，〈立霧絲路：太魯閣越嶺橫貫道路史〉。《東海岸評論》第 150 期：頁 6-20。
- 施正鋒，1998，《族群與民族主義：集體認同的政治分析》。
- 施聖文，2004，《一個行動研究者在部落：以比亞外部落地圖發展工作為例》。台北：世新大學社會發展研究所碩士論文。
- 紀駿傑，1997，〈環境正義：環境社會學的規範性關懷〉，頁 71-91，收錄於《環境價值觀與環境教育》學術研討會論文集。台南：國立成功大學台灣文化研究中心。
- 紀駿傑，2005，〈原住民研究與原漢關係—後殖民觀點之回顧〉。《國家政策季刊》第四卷第三期：頁 5-28。
- 孫大川，2000，《夾縫中的族群建構》。台北：聯合文學。
- 翁秀琪，2001，〈集體記憶與認同構塑—以美麗島事件為例〉。《新聞學研究》68 期：頁 117-149。
- 馬騰嶽，2003，《分裂的民族與破碎的臉：「泰雅族」民族認同的建構與分裂》。新竹：國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 國立台灣大學地理環境資源學系，2002，《原住民族傳統土地與傳統領域調查研究》。台北：行政院原住民族委員會。
- 張瑋琦，1998，《河東部落社區總體營造：一個想要變成社區的部落》。花蓮：國立東華大學族群關係與研究所碩士論文。

張慧端，2000，〈從泰雅族的獵頭看族群互動與文化變遷〉。論文發表於「族群互動與泰雅族文化變遷學術研討會」。花蓮：國立台灣博物館、中國民族學會，2000年7月28-29日。

曹秋琴，1998，《Gaya：祭祀分食與太魯閣人的親屬關係》。花蓮：國立東華大學族群關係與研究所碩士論文。

陳偉智，2003，〈十九世紀末臺灣種族知識形成的一考察〉。發表於國立花蓮師範學院鄉土文化研究所演講稿。

<http://www.nhltc.edu.tw/~native/news/book.doc>，取用日期：2003年11月20日。

陳毅峰，2005，〈地圖的政治與文化的製圖：談部落地圖繪製的社會意涵〉。論文發表於「第九屆台灣地理學術研討會」，台北：國立台灣師範大學地理系區域研究中心，2005年11月11-12日。

陳毅峰，2006，〈原住民自治理論〉。論文發表於「原住民自治與土地」永續系列（一）研討會，花蓮：台灣蠻野心足生態協會，2006年9月9日。

鳥居龍藏原著，楊南郡譯，1996，《探險台灣：鳥居龍藏的台灣人類學之旅》。台北：遠流。

森丑之助原著，楊南郡譯，2000，《生蕃行腳：森丑之助的台灣探險》。台北：遠流。

黃光國，2002，《科學哲學與創造力》。台北，立諸。

黃長興，2001，〈Truku人太魯閣抗日戰役簡介〉。頁11，收錄於《太魯閣抗日戰役105週年紀念回顧史研討會大會手冊》。花蓮：花蓮縣德魯固文化發展協會、花蓮縣青少年公益組織協會，2001年11月24日。

黃長興，2003，〈我們的聲明和共同的呼聲〉。頁3，收錄於《還我族名：「太魯閣族」》。花蓮：太魯閣正名促進會。

黃雅鴻，2003，《他者之鄉：從空間霸權論述談 Karowa 原住民的流離與主體性運動》。花蓮：國立東華大學族群關係與研究所碩士論文。

黃瑞祺，2001，《批判社會學》。台北：三民。

黃錦峰，2005，《社區總體營造的衝突解析—以宜蘭縣村里型社區為例》。花蓮：國立東華大學族群關係與研究所碩士論文。

黃應貴，1986，〈台灣土著族的兩種社會類型及其意義〉。頁3-43，收錄於黃應貴

- 編，《台灣土著社會文化研究論文集》。台北：聯經。
- 楊南郡，2000，《清代北路（蘇花古道）太魯閣國家公園段調查研究報告》。花蓮：內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 廖守臣，1977，〈泰雅族東賽德克群的部落遷移與分布（上）〉。《中央研究院民族學研究所集刊》44期：頁 61-206。
- 廖守臣，1978，〈泰雅族東賽德克群的部落遷移與分布（下）〉。《中央研究院民族學研究所集刊》45期：頁 81-212。
- 廖守臣，1998，《泰雅族的社會組織》。花蓮：慈濟暨人文社會學院原住民健康研究室。
- 臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯，1997，《理蕃志稿》第一卷。南投：台灣省文獻委員會。
- 臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯，1999a，《理蕃志稿》第二卷（上）。南投：台灣省文獻委員會。
- 臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯，1999b，《理蕃志稿》第四卷。南投：台灣省文獻委員會。
- 劉方瑀，2005，《被選擇的台灣—日治時期台灣形象建構》。台南：國立成功大學歷史學系碩士論文。
- 劉紹華，1994，《去殖民與主體重建：以原住民三份文化刊物為例》。新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 劉韶偉，2002，〈紋面民族中的太魯閣族正名運動〉。論文發表於「『泰雅族族群意識之建構、認同與分裂』學術研討會」，台北：台灣原住民部落振興文教基金會，2002年11月16、17日。
- 劉韶偉，2003，〈民族自決，從正名開始〉。頁 25-42，收錄於《還我族名：「太魯閣族」》。花蓮：太魯閣正名促進會。
- 劉韶偉，2004，《找回太魯閣》。台北：翰蘆。
- 劉鳳翰，1997，《日軍在臺灣（上）：1895年-1945年的軍事措施與主要活動》台北縣：國史館。
- 潘繼道，2005，《國家、區域與族群—臺灣後山奇萊地區原住民族群歷史變遷之研究（1874—1945）》。台北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文。

- 衛惠林，1972a，《臺灣省通志》卷八同胄志第一冊。台中：臺灣省文獻委員會。
- 衛惠林，1972b，《臺灣省通志》卷八同胄志第五冊。台中：臺灣省文獻委員會。
- 盧道杰，2001，〈參與式自然資源管理與部落地圖〉。頁 102-120，收錄於《把人找回來—在地參與自然資源管理》。花蓮：內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 蕭惠中，2001，〈GIS 在部落地圖操作中扮演的角色〉。頁 192-204，收錄於《把人找回來—在地參與自然資源管理》。花蓮：內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 羅大春，1971，《臺灣海防並開山日記》台灣文獻叢刊第 308 種。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 顧玉珍，1995，〈性別知識的生產—以國內傳播學院的性別論述之生產為例〉。《新聞學研究》51 期：頁 1-31。

二、日文部分

- 毛利之俊，1933，《東臺灣展望》。臺東：東臺灣曉聲會。
- 古野直也，1991，《臺灣軍司令部》。東京：圖書刊行會。
- 岩城龜彥，1936，《臺灣の蕃地開發と蕃人》。臺北：臺灣總督府警務局理蕃課。
- 野呂寧，1930，〈太魯閣蕃討伐の思い出〉。頁 38-45，收錄於《臺灣山岳》第五號。臺北：臺灣山岳會
- 森丑之助，1917，《臺灣蕃族志第一卷》(1996 複印原著)。台北：南天。
- 賀田直治，1914，《臺灣中央山脈橫斷記》。東京：拓殖新報社。
- 檜崎太郎，1914，《太魯閣蕃討伐誌》。臺北：臺南新報社臺北支局。
- 臺灣日日新報社，1913，《大正二年討蕃紀念寫真帖》。臺北：臺灣日日新報社。
- 臺灣總督府警務局，1934，《蕃人移住十年計畫書》。臺北：臺灣總督府警務局。
- 臺灣總督府警務局，1935，《臺灣の警察》。臺北：臺灣總督府警務局。

三、英文部分

Brass, Paul R., 1991, *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, Newbury Park, Calif: Sage.

Barth, Fredrik, 1969, "Introduction." Pp.9-38 in Ethnic groups and boundaries, edited by Barth, Fredrik, Illinois: Waveland Press.

Fanon, Frantz, 1999, "On National Culture" Pp.36-52 in *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, edited by Williams, Patrick and Chrisman, Laura ed. New York: Columbia University Press.

Latour, Bruno., 1987, "Action at a distance" Pp.215-232 in *Science In Action*, Ch.6 Part A, Cambridge: Harvard University Press.

Wallace, Anthony, 1956, "Revitalization Movements" *American Anthropologist*, New Series, Volume 58, Issue 2: 264-281.

Weber, Max, 1969, "Ethnic Groups." Pp.385-398 in *Economy and Society*, edited by G. Roth and C. Wittich, Berkeley: University of California press.

Young, Robert J. C., 2001, "Postcolonialism" Pp. 61-63 in *Postcolonialism : An Historical Introduction*, Malden, Mass: Blackwell Publishers.